UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

UNE HISTOIRE ORTHODOXE DU DOGME DE LA RÉDEMPTION

ÉTUDE SUR L'EXPOSÉ DU RUSSE J. ORFANITSKY

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE

PRÉSENTÉE ET SOUTENUE

PAR

Nicolas LADOMERSKY

prêtre du diocèse de PRESOV (Tchécoslovaquie)

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET Cie, ÉDITEURS
rue Bonaparte, 90

1937

UNE HISTOIRE ORTHODOXE DU DOGME DE LA RÉDEMPTION

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548005_0030

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

UNE HISTOIRE ORTHODOXE DU DOGME DE LA RÉDEMPTION

ÉTUDE SUR L'EXPOSÉ DU RUSSE J. ORFANITSKY

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE

PRÉSENTÉE ET SOUTENUE

PAR

Nicolas LADOMERSKY

prêtre du diocèse de PRESOV (Tchécoslovaquie)

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET Cie, ÉDITEURS
rue Bonaparte, 90

1937

JURY D'EXAMEN

MM. J. Rivière, *président.*
A. Gaudel, *professeur.*
E. Vansteenberghe, *professeur.*

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vu :
Strasbourg, le 2 juin 1937.
Le Doyen de la Faculté de Théologie Catholique,
V. Martin.

Vu et permis d'imprimer :
Strasbourg, le 4 juin 1937.
Le Recteur de l'Académie,
Président du Conseil de l'Université,
J. Dresch.

AVANT-PROPOS

Parmi les anciens griefs qui existaient entre les Orientaux et les Latins n'entrait pas jusqu'ici la Rédemption. Au contraire, rien ne semblait mieux fait pour les unir que la foi au Christ, unanimement reconnu par tous comme Dieu et Sauveur.

Or cette situation semble en voie de changer. En effet, depuis un certain nombre d'années, le thème de la Rédemption est devenu, au moins pour quelques orthodoxes russes, un nouveau sujet de controverse. Il s'agit pour eux de créer ou de retrouver une théologie proprement orientale et patristique. Car, à les entendre, l'Occident aurait violé la tradition en abandonnant la doctrine des Pères pour s'attacher à celle de saint Anselme.

Tel est le but que se propose, en particulier, la première et sans doute l'unique histoire du dogme de la Rédemption donnée au monde orthodoxe, en 1904, par le prêtre Jean Orfanitsky. A ce point de vue, bien que sa valeur soit secondaire, cet ouvrage est significatif, du fait qu'il soulève et résout dans un sens tendancieux les problèmes posés par le développement de la foi chrétienne sur ce point.

C'est pourquoi l'analyse et la discussion de cet « exposé historique » nous ont paru susceptibles d'offrir un certain intérêt. A l'heure où tout le monde se préoccupe de l'union des Églises, il importe d'envisager la question dans toute sa complexité, sans négliger les obstacles qu'on

y rencontre. N'est-il pas indispensable, pour faire œuvre utile, de connaître et de réduire à leur juste valeur les reproches que l'orthodoxie russe croit devoir formuler contre nous?

*
**

Au commencement de notre travail, c'est pour nous un agréable devoir que de témoigner notre reconnaissance envers Monseigneur le Doyen de la Faculté de théologie catholique, qui a facilité notre séjour auprès de l'Université de Strasbourg et envers les maîtres dont nous avons apprécié la science et le dévoûment au cours de nos huit années d'études théologiques. Notre gratitude toute particulière se porte sur Monsieur le Professeur Rivière, qui, par ses conseils et ses encouragements précieux, nous a soutenu dans l'élaboration de la thèse que nous soumettons au public.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Sources.

I. — Catholiques

Outre les Pères de l'Église :

Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus homo*, P. L., t. CLVIII, col. 361-430; édition critique par Fr.-S. Schmitt, Bonn, 1929, dans *Florilegium patristicum*, fasc. XVIII.

Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XVIII-XX; édition de Quaracchi, t. III, p. 380-434.

Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III, q. 1, 46-49.

Duns Scot, *Opus Oxon. : In III Sent.*, dist. XIX-XX.

Concile de Trente, sess. VI, c. 7, dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 799.

Catéchisme du concile de Trente, édition Doney, Paris, 1835.

II. — Orthodoxes

Amphitheatrov Antoine, *Théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), Kiev, 1848.

Bulgakov Macaire, *Théologie dogmatique pravoslave* (en russe à partir de 1847), 5e édit., Saint-Pétersbourg, 1895; traduction française, Paris, 1859-1860.

Drozdov Philarète, *Catéchisme* (en russe), 2e édition corrigée (*forma longior*), Moscou, 1827; traduction allemande dans Blumenthal, *Geschichte des Kirche Russlands*, Francfort, t. II, 1872.

Gumilevsky Philarète, *Théologie dogmatique* (en russe), Tchernigov, 1864.

KHRAPOVITSKY Antoine, *Le dogme de la Rédemption* (en russe), Sremski Karlovci, 1926.

LEVKHIN Platon, *La doctrine orthodoxe ou la théologie chrétienne abrégée* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1765.

MALEVANSKY Sylvestre, *Essai de théologie dogmatique orthodoxe,* Kiev, (en russe à partir de 1878) ; traduction roumaine par Ch. MIRON, Bucarest, 1903.

MOGHILA Pierre, *Confession de foi*; texte grec, Amsterdam, 1667 ; édition russe, Moscou, 1695 ; traduction latine dans A. MALVY et M. VILLER, *La confession de Pierre Moghila,* Paris, 1927.

O. E. M., *Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata seu Doctrina christiana de credendis,* Saint-Pétersbourg, 1818.

SVIETLOV Pierre, *La croix du Christ* (en russe), 2e édit., Kiev, 1907.

ORFANITSKY Jean, *Istoritcheskoe izlogenie dogmata ob iskupitelnoj gertvie Hospoda Nachego Isusa Christa* (Exposé historique du sacrifice rédempteur de Notre-Seigneur Jésus-Christ), Moscou, Imprimerie Universitaire, 1904. — Thèse présentée à l'Université de Moscou.
Compte rendu dans *Bogoslovskij Vjestnik,* 1905, p. 567 608.

II. — Travaux.

1. — Ouvrages sur l'orthodoxie

BUKOWSKI A., *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie,* Paderbourn, 1911.

GASS W., *Symbolik der griechischen Kirche,* Berlin, 1872.

JUGIE M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium,* Paris, 1926-1930.

MEESTER (DE) Pl., *Études sur la théologie orthodoxe.* Deuxième série : *Théologie économique,* I.-II : *Le dogme de la Rédemption* (extrait du *Bessarione*), Rome, 1923.

— *Théologie économique,* IV : *Le mystère de la Rédemption ou Sotériologie,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* t. IV, 1927, p. 577-612.

Palmieri A., *La Chiesa Russa*, Florence, 1908.

— *Theologia dogmatica orthodoxa* (Ecclesiae graeco-russicae) *ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, Florence, 1911-1913.

Salajka A., *La doctrine des théologiens orientaux séparés, surtout russes, sur la Rédemption du Christ* (en tchèque), Prague, 1936.

Ullmann C., *Die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1833, t. VI., 2e partie, p. 647-743.

Zankow St., *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928.

III. — Histoire du dogme de la Rédemption

Baur Chr., *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838.

Doerholt B., *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891.

Guardini R., *Die Lehre der heil. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1921.

Grensted L.-W., *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920.

Hardy L., *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas*, Paris, 1936.

Funke B., *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfactionstheorie des heil. Anselm von Canterbury*, Munster, 1903.

Muth J.-Fr.-S., *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904.

Oxenham H.-N., *The catholic doctrine of the atonement*, Londres, 1865 ; trad. Bruneau, Paris, 1909.

H. Rashdall, *The idea of atonement, in christian theology*. Londres, 1919.

Réville A., *De la Rédemption*, Paris, 1859.

Rivière J., *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905.

— *Le dogme de la Rédemption.* Études critiques et documents, Louvain, 1931.

— *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin,* 3e édit., Paris, 1933.

— *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin,* Paris, 1930.

— *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age,* Paris, 1934.

— *Le dogme de la Rédemption devant l'histoire,* Paris, 1936.

Sabatier A., *La doctrine de l'expiation et son évolution historique,* Paris, 1903.

III. — Théologie du dogme de la Rédemption

Alès (d') A., *De Verbo Incarnato,* Paris, 1930.

Galtier P., *De Incarnatione ac Redemptione,* Paris, 1926.

Hugon Éd., *Le mystère de la Rédemption,* Paris, 1910 ; 6e édit., 1927.

Laminne J., *La Rédemption.* Étude dogmatique, Bruxelles et Paris, 1911.

Perrone J., *Praelectiones dogmaticae,* t. I, Paris, 1842.

Pesch Chr., *Praelectiones dogmaticae,* t. IV : *De Verbo Incarnato,* Fribourg-en-Br., 1896.

Ricard P., *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »,* Louvain, 1914.

Richard L., *Le dogme de la Rédemption,* Paris, 1932.

Rivière J., *Le dogme de la Rédemption.* Étude théologique, 3e édit., Paris, 1931.

— art. *Rédemption,* dans *Dict. théol. cath.,* t. XIII, col. 1912-2004.

Tanquerey A., *Synopsis theologiae dogmaticae,* Paris, 23e édit., t. II, 1931.

INTRODUCTION

THÈSE D'ORFANITSKY

L'histoire du dogme de la Rédemption ne fut, pendant dix-huit siècles, l'objet d'aucun traité spécial. C'est seulement au milieu du XIX[e] siècle, dans le camp protestant, que Baur lui consacra une étude *ex professo*, très érudite, mais d'inspiration hostile à la tradition chrétienne (1). Son influence dans les milieux rationalistes et libéraux est sensible encore de nos jours : toutes les histoires générales du dogme dépendent de lui sur ce point ; ses conclusions ont été vulgarisées en France par Alb. Réville (2) et Aug. Sabatier (3).

Chez les catholiques, en dehors de quelques indications fournies par Petau et Thomassin, on ne peut signaler que le livre de l'anglais Oxenham (4). Mais cet essai est resté à peu près inconnu en dehors de l'Angleterre. En

(1) F.-Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838.

(2) A. Réville, *De la Rédemption*, Paris, 1859.

(3) A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903.

(4) H.-N. Oxenham, *The catholic doctrine of the atonement*, Londres, 1865 ; trad. J. Bruneau, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, 1909.

Allemagne, pendant ce temps, on ne trouve que des travaux partiels (1).

La résurrection de la théologie positive, à la fin du XIX[e] siècle, par Mgr Batiffol devait profiter au dogme de la Rédemption, qui fut l'objet, en 1905, d'une étude où la tradition était exposée dans toute son ampleur et défendue contre la critique moderne (2). Cet ouvrage allait être bientôt traduit en anglais (1909) et toutes les monographies postérieures en assez grand nombre qu'a vues naître la Grande-Bretagne en ont tenu compte (3). Au sein de l'Église catholique, on constate son influence, non seulement dans les thèses universitaires (4) et les encyclopédies usuelles (5), mais jusque dans les manuels d'enseignement, où l'argument de tradition a pris une place et une importance qu'il n'avait pas auparavant (6).

---

(1) B. Doehrolt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891 ; J.-Fr.-S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904 ; B. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfactionstheorie des heil. Anselm von Canterburg*, Münster, 1903. Appréciation dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, Paris, 3[e] édit., 1931, p. 75, note 1.

(2) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905.

(3) Voir J.-K. Mozley, *The doctrine of the atonement*, Londres, 1915, p. 65, 74, 78, 98, 101-103 etc. ; L.-W. Grensted, *Ashort history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920, p. 44 ; H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. XIII, 33, 244, 259, 292, 300, 302, etc. ; R. Mackintosh, *Historic theories of atonement*, Londres, 1919, p. 59, 86 sv., 117, 123, 210 ; H. Smith, dans L.-W. Grensted, *The atonement in history and in life*, Londres, 1919, p. 179-197.

(4) Celles, par exemple, K. Staab (Paderborn, 1908) sur l'ensemble de l'histoire de ce dogme, de L. Heinrichs (Paderborn, 1909) et de P. Ricard (Louvain, 1914) sur la doctrine de la satisfaction dans saint Anselme.

(5) Ansi dans *Dictionnaire apologétique de la foi*, art. *Rédemption*, t. IV, col. 554, 654-669.

(6) Voir A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Paris, 23[e] édit., 1931, t. II, p. 738-746 ; P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1926, p. 384-391 ; A. d'Alès, *De Verbo Incarnato*, Paris, 1930, p. 308-341.

Or, à peu près à la même époque (1904), paraissait en Russie un ouvrage de titre et d'objets similaires, dû au théologien orthodoxe Jean Orfanitsky (1). Il a l'intérêt de nous fournir un document direct sur la position de l'orthodoxie russe, qui nous permet de la comparer à celle de l'orthodoxie catholique sur le sujet.

Cet ouvrage fut présenté et soutenu comme thèse magistrale, le 20 janvier 1905, devant l'Université de Moscou (2). L'auteur, né en 1854, après avoir été professeur aux grands séminaires de Tiflis (1879) et de Kostromsk (1880), avait été préposé à l'église de Barchany (1886), puis à celle de Bogoge (1901) au diocèse de Moscou. A partir de 1881, mais surtout de 1900, il accordait une collaboration assez active à différentes feuilles religieuses : « Lectures chrétiennes » (1881), « L'ami de la vérité » (1888-1889), « Jour de la Résurrection » (1895), « Foi et Église » (1900-1903), « Nouvelles ecclésiastiques de Moscou » (1903-1905).

Depuis cette époque, nous n'avons pu recueillir aucun renseignement sur son activité. Mais il ne semble pas être devenu, dans son Église, un docteur de premier plan. En tout cas, le P. Jugie ne le mentionne pas dans le répertoire des théologiens russes du XIX^e^ siècle (3).

De même, dans la littérature à notre portée, il ne nous a pas été possible de relever d'indication utile sur son histoire du dogme de la Rédemption. Mais l'auteur lui-même nous en fait suffisamment connaître l'origine, le contenu et l'esprit.

---

(1) J. Orfanitsky, *Istoritcheskoe izlogenie dogmata ob iskupitelnoj gertvie Hospoda Nachego Isusa Christa.* (Exposé historique du sacrifice rédempteur de Notre Seigneur Jésus Christ), Moscou, Imprimerie Universitaire, 1904, in-8° de VI-221 p.

(2) Compte rendu de la soutenance dans *Bogoslovskij Vjestnik*, 1905, p. 567-608.

(3) *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 612-618.

I. — Origine

Ce livre est né du besoin de combler une lacune. Dans nos manuels catholiques anciens, la tradition patristique, assez fournie et assez méthodique parfois pour d'autres dogmes, est à peine représentée pour celui-ci par quelques textes sans lien (1). La situation était la même dans la théologie orthodoxe, où Orfanitsky se plaint de ne trouver aucune étude historique digne de ce nom (2). Dans l'exposition de tel ou tel dogme, l'auteur constate que tous les manuels ont une partie intitulée : *Enseignement de l'Église*. Cette partie est suivie, ordinairement, de toute une série de textes patristiques groupés à titre de preuve et rangés dans un ordre chronologique. Ce qui permet de dire, non sans fondement, que cette partie se donne comme « l'histoire du dogme » en question. Mais il est inutile d'observer, ajoute Orfanitsky, « combien peu on est en droit d'appeler histoire du dogme cette simple collection d'extraits, même quand ils sont répartis suivant l'ordre du temps » (3).

Un pas en avant dans la voie de l'histoire fut fait, d'après lui, par l'évêque Sylvestre Malevansky, ancien professeur et recteur de l'Académie théologique de Kiev. Dans son manuel de théologie dogmatique (4), chaque

---

(1) Voir, par exemple, J. Perrone, *Praelectiones dogmaticae*, t. I, Paris, 1842, VI : *De Christi satifactione et merito* (col. 1134-1154), où l'on trouve bien quelques textes épars dans son argumentation, mais rien de spécial sur la tradition ; Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Fribourg-en-Br., 1896, où quelques extraits seulement des Pères apparaissent à propos de la médiation (p. 199-200), de la satisfaction (p. 209-210) ou du mérite (p. 222-223) du Christ.

(2) Orfanitsky, introd., p. III.

(3) *Ibid.*, p. I.

(4) Son esprit se reflète dans son titre même, qui est ainsi rédigé : *Essai de théologie dogmatique orthodoxe avec une exposition historique des dogmes.*

dogme s'accompagne, en effet, d'un exposé historique plus ou moins large et approprié. De fait, le P. Jugie caractérise cet ouvrage comme une œuvre « positive » et il en apprécie surtout la partie patristique dans laquelle il dépasse le théologien classique de l'orthodoxie russe Macaire Bulgakov (1). Le dogme de la Rédemption y bénéficie comme les autres de cette méthode et la doctrine ecclésiastique patristique y est étudiée avec une certaine étendue (2). Cette entreprise paraît à notre auteur digne de tous éloges. Seulement, comme il s'agit d'un manuel, la partie historique consacrée à ce dogme ne peut être que restreinte.

En s'inspirant de cet exemple, Orfanistsky se propose de pousser la méthode jusqu'au bout et de donner à son Église un ouvrage qui ait uniquement pour but de tracer une exposition historique, suivie et complète, du dogme de la Rédemption. Il ne veut pas s'arrêter à des citations de détail, ni donner seulement une liste de textes, mais présenter la pensée totale de chaque Père ou théologien et retracer l'évolution qui résulte de l'ensemble de leurs témoignages. Ce qui est le programme d'une véritable histoire.

Cette étude n'aura d'ailleurs pas uniquement pour but de satisfaire la curiosité. L'auteur entend que son exposé « historique » peut servir à justifier la conception de ce dogme dans l'Église pravoslave (3).

Au total, Orfanistsky a le sentiment de faire une œuvre

---

(1) M. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 614 : « Hic cursus fere totus est positivus ; caeterum, auctor de theologia patristica satis bene disserit et in hoc Macarium praecellit. »

(2) Sylvestre Malevansky, *Manuel de théologie orthodoxe*, t. IV, § 98-§ 101, p. 128-175, d'après la traduction roumaine par Ch. Miron, Bucarest, 1903.

(3) Orfanitsky, introd., p. II.

nouvelle (1) et tout permet de dire qu'en cela il n'a pas tort.

II. — Contenu

De là est sorti un petit livre mince, mais de grand format, dont les pages sont chargées de textes et les notes garnies de références. Ce qui lui donne, au premier abord, tous les airs d'une bonne tenue scientifique.

En le prenant en mains, la première chose qui nous frappe, c'est que la partie scripturaire y manque totalement (2). L'auteur sans doute conçoit que ce chapitre relève des théologiens et non pas des historiens. Mais la tradition, en revanche, y figure dans toute son ampleur.

Extérieurement on y distingue trois parties inégales. La première (p. 1-51) traite des Pères des trois premiers siècles, depuis les Pères Apostoliques et les Apologistes jusqu'à Tertullien et Cyprien en Occident, Origène et Méthode d'Olympe en Orient. Les deux parties de l'Église ne sont pas séparées.

Une deuxième partie plus longue (p. 51-154) est consacrée à la période des conciles œcuméniques (IV^{e}-VIII^{e} s.), celle par conséquent des grands Pères de l'Église et dans laquelle se fixe la tradition de l'orthodoxie. L'Église orientale et l'Église occidentale y sont traitées séparément en deux exposés parallèles. Dans chacune, l'auteur analyse les Pères principaux de saint Athanase à saint Jean Damascène et de saint Hilaire à saint Grégoire le Grand.

La troisième (p. 155-210) est beaucoup plus disparate

---

(1) Orfanitsky, introd. p. III.

(2) Cette lacune fut déjà signalée à Orfanitsky au moment de la soutenance par le professeur Sokolov. Voir *Bogoslovskij Vjestnik*, 1905, p. 578-579.

et correspond, en réalité, à des époques très différentes. Fidèle à sa division, Orfanitsky étudie d'abord l'Occident, où il comprend la théologie médiévale depuis saint Anselme jusqu'aux grands scolastiques du XIII[e] siècle (p. 155-176). D'où il passe à la Réforme (p. 177-189), dont il suit rapidement l'évolution depuis son origine jusqu'au commencement du XIX[e] siècle. Parallèlement l'Orient est étudié en bloc (p. 190-210) : après quelques pages sur le Moyen Age byzantin, l'auteur est surtout fécond sur la théologie russe, représentée par les actes officiels de la hiérarchie et par quelques théologiens du XVIII[e] et du XIX[e] siècles.

Partout Orfanitsky assure s'être fait un devoir de remonter aux sources directes. A peu d'exceptions près, il a étudié les Pères et les Docteurs dans le texte original. Quant aux ouvrages traduits en russe, il affirme avoir toujours vérifié sur le texte grec ou latin le sens des passages qu'il leur emprunte. La doctrine de chaque témoin est présentée *in extenso* et remise dans le cadre de son système. Autant que possible, les Pères et les théologiens sont groupés en périodes, dont une introduction et une conclusion dégagent le caractère général.

Une bibliographie assez considérable indique chez l'auteur un réel souci d'information. Les théologiens et les documents russes y dominent, bien entendu (1). Mais il jette aussi un regard sur l'Occident.

Son attention s'arrête surtout à l'Allemagne. Parmi les histoires générales des dogmes, il connaît celles de Münscher (1809), de Hagenbach (1847) et de Sceberg (1854) (2).

---

(1) Savoir, au XVIII[e] siècle, le manuel de Prokopovitch ; au XIX[e] ceux de Philarète Gumilevsky, de Macaire Bulgakov, de l'archevêque Cerninovsky, de P. Ternovski, de Sylvestre Malevansky.

(2) Il est curieux de remarquer que celle d'Ad. Harnack lui reste inconnue.

Il utilise surtout la monographie de Baur, à quoi il ajoute un petit nombre d'études spéciales, celle par exemple d'Ullmann sur quelques théologiens du Moyen Age byzantin, celles de Thomasius et de Philippi sur l'ensemble de la doctrine protestante. Mais il indique aussi l'histoire des dogmes du catholique Schwane. De la théologie française il mentionne seulement Petau (1).

Ces auteurs cités dans la bibliographie sont-ils également utilisés ? Il est difficile de le dire pour tous (2). On voit du moins qu'Orfanitsky se donne parfois la peine de discuter Baur et Seeberg : ce qui prouve qu'il a dû les étudier d'assez près.

Au total, cette histoire du dogme de la Rédemption manifeste chez son auteur une préoccupation honorable de dépasser le cadre oriental pour s'alimenter de la science de l'Occident. Orfanitsky déclare s'être donné beaucoup de peine pour réunir les sources et les études dont il s'est servi (3). On le comprend, puisqu'il n'avait pas de véritable devancier. Dans l'ensemble, malgré les réserves que nous aurons à faire, le résultat de son travail lui fait honneur.

III. — Esprit

Au cours de cet exposé historique, Orfanitsky apparaît comme un chrétien fidèle à la foi orthodoxe. C'est un croyant qui admet une Rédemption objective, chez qui la mort et les souffrances du Christ, en elles-mêmes, ont une valeur devant Dieu pour le salut des hommes.

En conséquence, il rejette formellement la Rédemption

---

(1) Thomassin n'y est pas nommé, pas davantage les modernes vulgarisateurs de Baur : Réville (1859) et Sabatier (1903).

(2) Schwane, en particulier, ne semble être employé nulle part.

(3) Orfanitsky, introd., p. V.

subjective, dont il emprunte la formule à Baur. D'après ce dernier, la mort et les souffrances du Christ, réduites à n'être qu'un exemple, ne produiraient qu'un effet purement intérieur dans le sujet sans être efficaces devant Dieu. A cela l'auteur réplique d'une manière ferme : « Il est clair, même sans entrer dans des explications spéciales, que cette conception de Baur est inacceptable, non seulement pour un théologien pravoslave, mais même pour un protestant orthodoxe » (1).

A cette conception il oppose la valeur « que l'Église chrétienne a toujours attribuée aux souffrances et à la mort du Christ ». L'œuvre du Sauveur a, pour Orfanitsky, une signification « objective-dogmatique », qui consiste « en ce que le Christ, futur Agneau, offert dès le commencement du monde et Grand Prêtre éternel, est devenu Grand Prêtre dans le temps, quand Il s'est incarné... Il représentait en Lui la réconciliation hypostatique de Dieu avec l'homme. Il était sacrifice, sacrifice volontaire » (2).

Cette foi, Orfanitsky tient à l'appuyer sur l'Église et la tradition. « Si, dit-il, le théologien pravoslave, en exposant le dogme du sacrifice rédempteur du Christ, veut avoir sous ses pieds un terrain solide, il doit faire suivre l'enseignement ecclésiastique relatif à ce dogme d'un exposé historique » (3). Car il n'est pas de meilleur moyen d'en établir la vérité.

Le théologien catholique, lui aussi, fonde sa foi sur l'Église et la tradition et il établit l'enseignement ecclésiastique relatif à tel ou tel dogme, d'abord sur l'argument scripturaire, puis sur l'argument traditionnel. En cela l'accord des méthodes est parfait.

---

(1) Orfanitsky, introd., p. VI.
(2) *Ibid.*, p. 218.
(3) *Ibid.*, introd., p. II.

Mais autant ce principe d'Orfanitsky est fait pour nous satisfaire, autant son application l'est peu. En effet, d'après lui, la vraie doctrine sur la Rédemption est seulement dans l'Église orthodoxe et toute son étude historique a précisément pour but de le montrer (1). L'Église orthodoxe, d'après notre auteur, tient cet enseignement des Pères, chez qui ce dogme a déjà reçu son plein développement. Ainsi la tradition patristique devient non seulement une source suffisante, mais exclusive.

Au contraire, l'enseignement de saint Anselme n'est qu'une innovation et « la théologie ne perdrait rien à ce que lui-même et sa théorie n'eussent jamais existé. Car cette théorie est incontestablement au-dessous de l'enseignement patristique commun » (2). En conséquence, l'Occident ne possède pas la vraie doctrine sur la Rédemption, parce qu'il ne s'en est pas tenu à la doctrine des Pères.

Il suffit d'énoncer cette conclusion pour voir combien la position d'Orfanitsky est aux antipodes de la position catholique. Comme lui, nous basons le dogme de la Rédemption sur le fondement de la tradition ecclésiastique ; mais par là nous entendons la tradition intégrale, saint Anselme y compris. De cette tradition chrétienne nous nous appliquons à défendre la continuité contre les historiens protestants et rationalistes, au lieu qu'Orfanitsky s'en sert comme d'un instrument de guerre contre l'Occident, surtout l'Église catholique. Il est facile de prévoir toutes les divergences qu'entraîne une telle opposition dans le point de départ.

On voudrait savoir quel a été ou quel est encore le crédit de cette œuvre dans son Église. Jusqu'à quel point cette histoire tendancieuse a-t-elle influencé la théologie

---

(1) Orfanitsky, introd., p. II.
(2) *Ibid.*, p. 153.

russe ? Il ne nous est pas possible de le dire exactement. Le grand théologien Svietlov du moins s'est souvenu de lui (1) et c'est une preuve qu'Orfanitsky n'est pas passé inaperçu.

Aux théologiens occidentaux le livre d'Orfanitsky fut signalé par le P. Bukowski, qui lui fait une petite place et en dégage la thèse au cours d'un chapitre introductoire à son étude sur la satisfaction pénitentielle (2). A sa suite il est de même indiqué par le P. de Meester (3) et par M. Rivière (4). Récemment le P. Jugie le mentionne encore pour son esprit anti-latin (5).

Mais, si Orfanitsky n'est pas entièrement ignoré chez nous, il n'y est pas étudié. Seul le P. Bukowski lui consacre une brève analyse. Les autres auteurs ne l'ont connu que par son intermédiaire.

Cependant il mérite notre attention, moins peut-être pour sa valeur personnelle que pour la tendance qui l'anime. Il est, en effet, le représentant d'un courant assez répandu, qui s'applique à isoler la théologie orthodoxe de toutes les influences occidentales, surtout catholiques. D'autres accusent le même esprit sur le terrain spéculatif. Ainsi P. Svietlov (6) et naguère encore le métropolite Antoine Khrapovitsky (7). La spécialité d'Orfanitsky est de prétendre fournir à cette position une justification historique. C'est pourquoi il nous a paru digne d'être mis, par une étude spéciale, à la portée des théologiens occidentaux.

---

(1) *La croix du Christ* (en russe), Kiev, 1907, 2e édit., p. 551.

(2) A. Bukowski, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russichen Orthodoxie*, Paderborn, 1911, p. 20-23.

(3) Pl. de Meester, *Le mystère de la Rédemption ou Sotériologie*, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. IV, 1927, p. 594.

(4) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, Louvain, 1931, p. 309.

(5) M. Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 704.

(6) Voir A. Bukowski, *op. cit.*, p. 23.

(7) *Le dogme de la Rédemption* (en russe), Sremski Karlovci, 1926, p. 4

CHAPITRE PREMIER

FOI DE L'ÉGLISE RUSSE

Avant toute recherche sur les différentes formes que le dogme de la Rédemption a pu prendre au cours des siècles dans la tradition chrétienne, il importe d'être fixé sur le sens même de ce mystère. C'est au magistère surtout qu'il appartient de le déterminer. Le premier devoir d'une Église n'est-il pas l'affirmation de sa foi ? On est d'autant plus en droit de demander à Orfanitsky où en est la croyance de l'Église russe qu'il veut lui accorder, par rapport à l'Église d'Occident, le privilège exclusif de l'orthodoxie.

Or, quand il s'agit de l'Orient, non seulement il est avéré chez les théologiens « que le dogme de la Rédemption n'est que peu ou pas systématisé » (1), mais les spécialistes de la symbolique ont fait remarquer à plusieurs reprises la pauvreté des enseignements du magistère. « Les anciens symboles et règles de foi, lit-on dans G.-F. Oehler, se bornent à exprimer les faits sur lesquels se fonde la Rédemption, savoir la vie et la mort, la résurrection et l'ascension du Seigneur, tout au plus en y ajoutant que tout cela s'est fait à cause de nous ou pour nous : la doctrine de la Rédemption dans l'Église grecque en est restée à cet état d'inorganisation » (2).

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 304.

(2) G.-F. Oehler, *Lehrbuch der Symbolik*. 2e édit. par Th. Hermann, Stuttgart, 1891, p. 460.

Ce grief général ne vaut-il pas en particulier pour l'Église russe ? En tout cas, Orfanitsky ne semble pas avoir entièrement échappé à toute crainte sur ce point. En effet, dès l'introduction de son livre, il se propose de répondre à ceux qui ne trouvent que pénurie dans l'Église russe en matière de Rédemption. Il croit pouvoir montrer, au contraire, que cette Église est assez indépendante pour se suffire et avoir un fond doctrinal qui lui est propre (1).

Pour résoudre ce premier problème, il faut d'abord avoir présentes à l'esprit les positions du magistère catholique. Elles permettront d'apprécier par comparaison celles du magistère russe et de voir, par conséquent, jusqu'à quel point l'optimisme d'Orfanitsky peut être justifié.

I. — Enseignement du magistère catholique

Sur aucun dogme sans doute les décisions du magistère catholique ne sont aussi peu nombreuses et aussi imprécises que sur celui de la Rédemption. On se l'explique assez bien par le fait que cette doctrine n'a pas connu de ces longues et délicates controverses, comme ce fut le cas, par exemple, pour les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité, qui ont provoqué des définitions claires et multiples pour barrer la route aux diverses formes de l'hérésie.

Mais on n'en peut pas conclure que l'Église fut jamais incertaine sur cette matière. Des formules simples dont elle s'est longtemps contentée pour traduire sa foi, que personne alors ne contestait, on la voit passer progressivement à de plus précises quand le besoin s'est fait sentir de la mieux exposer.

---

(1) Orfanitsky, introd., p. II-VI.

Il n'y a pas lieu d'insister sur la phase primitive, qui est commune aux deux Églises d'Orient et d'Occident. Chacun soit que les anciens symboles de foi ne s'expriment pas d'une manière explicite sur la Rédemption. Ainsi ils énumèrent en premier lieu, parmi les articles élémentaires de la foi, les principaux mystères de la vie du Fils de Dieu fait homme. Mais tout commentaire y manque, tant au sujet de l'Incarnation que de la Passion.

Comme spécimen de ces formules, où l'énoncé de la foi chrétienne est réduit au minimum, on peut citer celle du symbole dit des Apôtres : « Je crois... à Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, notre Seigneur, né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, enseveli, ressuscité le troisième jour, monté aux cieux » (1). Le dernier article *in remissionem peccatorum* s'applique au baptême et non à la rémission proprement dite des péchés. C'est tout au plus si l'on peut conclure indirectement que cette grâce doit être en relation avec l'avènement du Christ.

Dans les symboles des siècles suivants l'idée formelle de Rédemption commence à s'affirmer, mais encore en termes tout à fait généraux (2). Ainsi en est-il dans le texte revisé de Nicée qu'on appelle symbole de Constantinople, où se lisent ces mots : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis..., crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato* (3). Quelquefois, par exemple dans le symbole d'Athanase, on dit simplement : *Qui passus est pro salute nostra* (4).

---

(1) Denzinger-Bannwart, n. 9.

(2) Voir le symbole de Nicée et les formules avoisinantes dans Denzinger-Bannwart, n. 9, 10, 13, 54. « La formule " mort pour nous " apparaît d'abord dans le texte de saint Épiphane..., puis dans les symboles syrien... et égyptien... » J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, Paris, 1931, p. 109, note 1.

(3) Denzinger-Bannwart, n. 86.

(4) *Ibid.*, n. 40.

Les controverses du IV^e^ et du V^e^ siècles, même si elles ne touchaient pas directement la Rédemption, amenèrent cependant l'Église à y apporter quelques précisions. Ainsi, contre les semi-pélagiens, le concile d'Orange enseigne que « le Christ est mort pour accomplir la Loi... et aussi pour réparer en lui la nature perdue par Adam » (1).

En divisant le Christ, le nestorianisme ne pouvait que compromettre la valeur de sa mort. C'est pourquoi l'un des anathématismes de saint Cyrille condamne celui qui dirait que « le Christ s'est offert en sacrifice pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls ; car il n'avait pas besoin de sacrifice celui qui n'a pas commis le péché » (2). Ce canon a l'intérêt d'appliquer à l'œuvre rédemptrice le terme biblique de sacrifice, que la tradition, en Orient comme en Occident, avait toujours retenu.

C'est seulement à partir du Moyen Age qu'on peut parler d'une tradition proprement occidentale. Mais l'Église latine s'en est d'abord tenue au langage des formulaires anciens. Ainsi lisons-nous dans le IV^e^ concile du Latran (1215) : *Pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus* (3) et dans la profession de foi de Michel Paléologue (1274) : *In humanitate pro nobis et salute nostra passum* (4). Dans les actes du concile de Tolède (675) comme dans les anathématismes cyrilliens, on voit utilisée la terminologie du sacrifice : *Qui solus pro nobis peccatum factus* (*II Cor.*, V, 21), *id est sacrificium pro peccatis* (5). Le concile de Quierzy un peu plus tard

---

(1) *Ibid.*, n. 197.

(2) *Ibid.*, n. 122. L'importance de ces anathématismes et le crédit dont ils devaient jouir dans la suite permettent de leur faire une place à côté des enseignements du magistère.

(3) *Ibid.*, n. 429.

(4) *Ibid.*, n. 462.

(5) *Ibid.*, n. 286.

(853), a recours au terme également scripturaire de rançon (1).

Peu à peu cependant le magistère catholique adopte la terminologie plus précise de l'École. C'est ainsi que, dans la bulle de Clément VI sur les indulgences (1343) (2), puis dans le concile de Florence (1439), on rencontre le « mérite » de Jésus-Christ (3).

Le concile de Trente n'avait pas à s'occuper directement de la Rédemption que les protestants ne niaient pas. Cependant, il y a touché à propos des autres dogmes qu'il eut à définir.

C'est ainsi qu'en traitant du péché originel, il en vient à proclamer qu'il n'y a pas à ce mal « d'autre remède que *le mérite* de notre unique médiateur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés avec Dieu par son sang » (4). De même, un peu plus loin, en exposant la doctrine de la justification, le concile enseigne : *Dominus Noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici* (Rom., V, 10), *propter nimiam charitatem qua dilexit nos* (*Eph.*, II, 4), *sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem* MERUIT *et pro nobis Deo Patri* SATISFECIT (5).

Les deux termes de « mérite » et de « satisfaction » étaient donc introduits dans le vocabulaire officiel de l'Église (6). L'un et l'autre étaient depuis longtemps employés dans l'École. Adoptés, sinon créés, par saint Anselme, ils étaient passés dans le langage habituel de la

(1) DENZINGER-BANNWART, n. 319.
(2) *Ibid.*, n. 552.
(3) *Ibid.*, n. 711.
(4) *Ibid.*, n. 790.
(5) *Ibid.*, n. 799.
(6) Sans exclure, bien entendu, les anciens. En effet, on y trouve ailleurs le rachat (*ibid.*, n. 794) et le sacrifice (*ibid.*, n. 938, 940, 950, 951). Voir de même la constitution de Paul IV contre les Sociniens (*ibid.*, n. 993).

théologie. En les consacrant à son tour, sans d'ailleurs se lier à aucun système, le concile de Trente faisait bénéficier la foi catholique de leur précision et de leur clarté. « Satisfaction » et « mérite » devenaient ainsi pour le dogme de la Rédemption ce que la formule des trois personnes dans l'unique nature divine était pour le dogme de la Trinité, l'union hypostatique pour celui de l'Incarnation et la transsubstantiation pour la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

Une fois entrés dans le langage ecclésiastique, ces termes devaient y rester pour toujours. Non seulement la théologie catholique y trouve des cadres pour ses analyses, mais les exposés courants de la foi les font pénétrer dans l'enseignement destiné aux simples fidèles. Telle est déjà la méthode suivie dans le catéchisme du concile de Trente, où la Rédemption est présentée comme un « sacrifice très agréable à Dieu » et une « rançon », mais aussi comme une « *satisfaction* entière et de tous points parfaite » (1).

Lorsque, trois siècles plus tard, le concile du Vatican, pour parer aux attaques du rationalisme, voulait définir *ex professo* le dogme de la Rédemption, c'est ce dernier concept qui devait être mis au premier plan (2).

Si le dogme de la Rédemption, à la différence de la plupart des autres, n'a pas été jusqu'ici l'objet d'une définition proprement dogmatique, il n'en est pas moins vrai

---

(1) Catéchisme Romain, c. v, 3, édit. Doney, Paris, 1835, t. I, p. 102-103.

(2) *Primum schema const. de Doctrina catholica*, can. 5 et 6, dans *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Br., t. VII, col. 566 : « Si quis affirmare praesumpserit *satisfactionem vicariam*, unius scilicet mediatoris pro cunctis hominibus, iustitiae divinae repugnare, A. S. » — « Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse *satisfacere* vel vere et proprie *satisfecisse*, A. S. »

que l'Église catholique se montre en possession d'une doctrine ferme à ce sujet. Avec les termes scripturaires de rançon et de sacrifice, elle a recueilli ceux de mérite et de satisfaction, qui ont, dans le langage théologique, un sens suffisamment net pour préciser la portée des précédents. Ainsi, quoique les actes de son magistère soient peu nombreux et ne présentent pas un caractère absolument solennel, ses fidèles ont en mains tout ce qui leur est nécessaire pour fixer la teneur de leur foi et même en trouver un commencement d'explication.

II. — Église russe : Confession de Pierre Moghila

Dans la tradition des sept conciles où elle veut borner son horizon, l'Église orientale, pas plus que l'Église latine, ne trouve sur la Rédemption aucun enseignement défini. Depuis lors, aucun concile, ni russe ni autre, ne s'est prononcé sur la question. Orfanitsky ne laisse pas d'en éprouver quelque embarras quand il s'agit pour lui de faire connaître la foi de son Église.

Pour remédier à cette lacune, il ne reste pas d'autre moyen que de recourir à certains documents ecclésiastiques de valeur universellement reconnue. Il n'en est pas de plus important que la Confession de Moghila. C'est, en effet, un de ces livres qui, écrit Orfanitsky, « ont dans l'Église orientale une autorité plus grande que les écrits d'un théologien quelconque et qui sont tenus dans cette Église pour des livres symboliques » (1). Aussi s'applique-t-il à mettre en relief les circonstances qui lui donnent ce rang.

Primitivement composée en latin (2), sous forme de ca-

---

(1) Orfanitsky, p. 194.

(2) Ainsi A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 553 : « Me tamen judice, dubitandum non est quin textus primitivus Confessionis, Patriarcharum examini subiectus, *latine* conscriptus fuerit. »

téchisme, par le métropolite de Kiev Pierre Moghila pour combattre à la fois en Russie l'influence protestante qui devenait une menace depuis l'attitude calviniste adoptée par le patriarche de Constantinople Cyrille Lucaris (1629) et l'influence catholique que cette crise risquait de développer, la Confession fut d'abord complétée à Kiev (1640), puis envoyée au synode de Constantinople. Ce dernier délégua ses représentants, qui, réunis à Jassy, en 1643, en étudièrent le texte et l'envoyèrent aux quatre patriarches orthodoxes. Après l'avoir examiné en synode, ceux-ci l'approuvèrent et le revêtirent de leur signature.

Environ vingt ans après, en 1667, cette Confession de foi fut imprimée en langue grecque, puis, en 1695, en langue russe. Le patriarche Adrien, en 1696, la recommandait encore une fois à l'attention des pravoslaves. Sans aucun doute, il n'est pas de texte que l'Église russe puisse donner comme plus propre à faire entendre sa voix.

Aussi, parmi les théologiens orthodoxes, ce document jouit-il d'une particulière considération. Il n'y a de divergence entre eux que sur le degré. Les uns, tout en lui attribuant une grande importance, ne vont pas jusqu'à lui reconnaître une valeur absolue et infaillible ; les autres, au contraire, y voient un témoin de la foi comparable aux définitions d'un concile œcuménique (1). Ces nuances mêmes indiquent le prix qu'il convient d'attacher à un texte qui, d'un commun accord, touche de si près à la *regula fidei.*

Dans la première de ses trois parties, la Confession de Pierre Moghila rattache assez naturellement à la mention de la mort du Sauveur l'exposé de son œuvre rédemptrice :

---

(1) Voir M. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 672-678. Cf. A. Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 560-562.

« Le Christ a souffert et est mort véritablement, dans une humanité véritable... Il a versé véritablement pour nous son sang, par lequel Il nous a rachetés. Il a souffert pour nos péchés, étant lui-même innocent et sans péché (I PIERRE, I, 18 ; JEAN, I, 29)... Il a souffert librement (JEAN, X, 18). Sa mort diffère de celle des autres hommes en ce qu'il est mort sur la croix à titre de Prêtre, s'offrant lui-même à Dieu le Père pour la rédemption du genre humain... Il a réconcilié les hommes avec Dieu » (1).

Cet enseignement sur la Rédemption donne pleine satisfaction à Orfanitsky. Bien loin que la pensée lui vienne de le critiquer, il se plaît à le louer comme l'expression de la foi de son Église, foi conforme à la doctrine des Pères (2).

A l'examiner seulement de l'extérieur, ce texte ne laisse pourtant pas de causer une certaine déception. Il se présente comme un tissu de textes scripturaires de l'Ancien et du Nouveau Testament, accompagnés d'explications plus ou moins populaires. Les répétitions y abondent et aucune division n'en éclaire le contenu, de telle sorte qu'il ne répond guère à notre besoin occidental d'ordre et de clarté. Quant au fond, il se tient, comme l'a dit le théologien allemand W. Gass, « sur le terrain biblique positif, sans faire intervenir aucune considération scolastique sur la valeur de l'expiation [fournie par le Christ] ou l'analyse de ses mérites » (3). Il participe donc à la valeur des textes scripturaires; mais il n'en dépasse pas le niveau.

Nous y apprenons, bien sûr, que le Christ est mort pour

---

(1) *Confession de Pierre Moghila*, I, qu. 44, 45, 46 et 47. Texte russe dans ORFANITSKY, *op. cit.*, p. 194 ; texte latin dans A. MALVY et M. VILLER, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1927, p. 27-29.

(2) ORFANITSKY, p. 193.

(3) W. GASS, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 178.

nous réellement et volontairement, que cette mort est un acte sacerdotal qui a pour effet de racheter les hommes et de les réconcilier avec Dieu. Il n'est pas douteux que ces formules ne soient d'intention très orthodoxe et ne tendent à proclamer la croyance chrétienne en la valeur objective de la Rédemption. Mais, par ce que n'entrant pas dans le fond de la question, elles n'offrent aucune indication au théologien désireux de comprendre sa foi. Plus encore, sont-elles absolument décisives contre un théologien subtil, formé à l'école rationaliste de Socin ou du mysticisme des modernes protestants libéraux, qui entendrait que ce « rachat » et cette « réconciliation » s'opèrent uniquement par l'action de la vie et de la mort du Christ sur nous ?

C'est là qu'on voit l'avantage du vocabulaire d'École adopte au concile de Trente, dont W. Gass n'a pas tout-à-fait tort de regretter ici l'absence. Non pas qu'il appartienne à l'Église de formuler une théologie ; mais il lui incombe certainement de fermer la porte, d'une manière efficace, à toute conception capable de compromettre le dépôt. Envisagé à ce point de vue, la Confession de Moghila se contente d'affirmer une foi rudimentaire en notre Rédemption par le Christ ; mais, parce qu'elle y est exprimée en termes peu précis, cette foi elle-même reste, en définitive, à l'état flottant.

On peut en rapprocher le formulaire connu en Russie sous le nom de « Message des patriarches orientaux » et qui n'est pas autre chose que la traduction de la Confession de Dosithée, patriarche de Jérusalem, composée vers la même époque (1672) et dans les mêmes circonstances que celle de Moghila. Comme ce n'est pas un document proprement russe, Orfanitsky se contente de le mentionner en quelques lignes.

La Rédemption y est exprimée dans le texte suivant :

« Nous croyons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est notre unique médiateur, qui s'est offert pour la Rédemption de tous par son propre sang. Il s'est fait le réconciliateur de l'homme avec Dieu et demeure comme le défenseur vigilant de ceux qui le suivent et le propitiateur pour nos péchés » (1).

Comme celle de Moghila, cette Confession de foi se ramène à un rappel des textes scripturaires, sans aucun terme propre à les préciser. Elle mérite, par conséquent, les mêmes observations.

III. — Église russe : Catéchisme de Philarète

Quoique d'origine moins officielle que la Confession de Moghila, le Catéchisme de Philarète compte parmi les textes les plus aptes à représenter l'orthodoxie russe. D'autant plus que son caractère moins technique lui a valu et lui vaut encore plus d'extension.

Composé en 1823, à la demande du Saint-Synode, par Philarète Drozdov métropolite de Moscou (2), ce Catéchisme ne sembla pas tout d'abord destiné à un grand succès. En effet, dès 1824, il était retiré du commerce par ce même Saint-Synode qui en avait désiré et approuvé la rédaction. La traduction du vieux slave en russe moderne du Pater et du Décalogue, nouveauté audacieuse pour l'époque, fut la cause de cette mesure.

Mais l'œuvre de Philarète ne tarda pas à se relever de cette première disgrâce. Changé et remanié, le Catéchisme reparut peu de temps après, sur l'ordre formel du tsar

---

(1) Message des patriarches orientaux, art. 8. Texte russe dans Orfanitsky, p. 194 ; texte grec dans Mansi, t. XXXIV, col. 1731.

(2) Voir M. Jugie, art. *Philarète Drozdov*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XII, col. 1376-1395.

Nicolas I (1827). Depuis, d'innombrables éditions en ont vu le jour et aujourd'hui encore il préside à l'enseignement du catéchisme dans les écoles russes à titre de manuel (1).

En raison de son importance pratique, on n'est point étonné que certains théologiens orthodoxes attribuent à ce Catéchisme la même autorité générale qu'à la Confession de Pierre Moghila (2). D'après d'autres, il devrait être considéré seulement comme un livre symbolique de l'Église russe (3). Pour celle-ci, en tout cas, la valeur de son témoignage n'est pas sujette à contestation.

La doctrine sur la Rédemption s'y trouve introduite à propos de l'explication du IV^e^ article du symbole. Philarète commence par affirmer que les souffrances et la mort de Jésus sur la croix furent réelles, qu'il faut les rapporter à sa nature humaine et qu'elles furent librement acceptées par lui. D'où il arrive à son œuvre rédemptrice.

Pour mieux faire comprendre ce mystère, Philarète emprunte à saint Paul le parallèle des deux Adam. Le premier est le chef de l'humanité selon la chair, le second selon la grâce.

« Alors, comme en Adam nous fûmes assujettis au péché, dans le Christ nous sommes délivrés du péché, de la malédiction et de la mort. Sa souffrance et sa mort volontairement acceptées pour nous sur la croix, qui sont d'une valeur et d'un prix infinis en tant que mort d'un innocent et d'un Dieu fait homme, sont

---

(1) Antoine Khrapovitsky, ancien métropolite de Kiev, récemment ordinaire des Russes en Yougoslavie, pour propager ses conceptions nouvelles sur la Rédemption, n'a pas cru pouvoir mieux faire que de les insérer dans une édition par lui remaniée du Catéchisme de Philarète. Voir Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 643.

(2) Ainsi Macaire Bulgakov, Philarète Gumilevsky et N. Milasch.

(3) Telle est la pensée de Sylvestre Malevansky, de N. Malinovsky et de Ponomarev. Voir Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 679-680. Cf. Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 647-649.

aussi une *satisfaction* surabondante offerte à la justice divine qui nous avait condamnés à mort pour le péché. En même temps cette mort est pour le Rédempteur un *mérite* infini, qui lui a donné le droit de pouvoir nous accorder, à nous pécheurs, la rémission de nos péchés sans faire aucun tort à la justice et de nous donner la grâce de la victoire sur le péché et la mort » (1).

Ce texte, dont nous avons relevé les parties les plus saillantes, est très satisfaisant pour Orfanitsky. D'après lui, grâce à Philarète, le dogme de la Rédemption avait pris, dans l'Église russe, une telle perfection qu'après lui on n'y a rien ajouté. « Il est le premier qui, dans la théologie russe, ait développé d'une façon aussi profonde que précise et avec un tel art le dogme de la Rédemption dans ses sermons et dans son catéchisme. A peine serait-ce une exagération de dire qu'après lui notre dogme n'a pas reçu de nouveau développement » (2).

Dans sa contexture intime, comme la Confession de Pierre Moghila, le Catéchisme de Philarète s'appuie sur les textes scripturaires en les expliquant. Ainsi, quand il parle des souffrances et de la mort volontaires du Christ pour nous, il ne fait que résumer JEAN, X, 17-18. Pour montrer quels sont les effets de la Rédemption, c'est aux Épîtres de saint Paul qu'il fait appel : délivrance du péché, *Eph.*, I, 7 ; de la malédiction, *Gal.*, III, 13 ; de la mort, *Heb.*, II, 14-15 ; réalité des souffrances de Jésus pour nous, *Phil.*, III, 10.

Pourtant il est plus précis que Moghila. Au lieu que la Confession de celui-ci et le Message des patriarches orientaux se contentent de réunir, sans presque rien y ajouter, des passages de l'Écriture, Philarète ne craint pas

---

(1) *Catéchisme de Philarète*, I, art. IV. Traduction allemande dans BLUMENTHAL, *Geschichte der Kirche Russlands*, Francfort, 1872, t. II, p. 328 ; texte latin dans M. JUGIE, *op. cit.*, t. II, p. 697.

(2) ORFANITSKY, p. 202.

de les dépasser en adoptant franchement les termes scolastiques de mérite et satisfaction. Comme dans notre Catéchisme du concile de Trente, cette terminologie se superpose aux textes bibliques sans les supprimer et vient pour ainsi dire en dégager le sens.

Il est d'ailleurs curieux de rencontrer ces précisions dans un ouvrage que sa destination populaire aurait pu, sinon même dû, en dispenser, au lieu que les autres documents, malgré leur caractère plus théologique, ne les connaissent pas. C'est ce qui donne au Catéchisme de Philarète une supériorité sur eux et le met tout spécialement en harmonie avec notre langage occidental.

IV. — Église russe : « Consensus » des théologiens

A côté des symboles et des décisions conciliaires, l'enseignement de nos théologiens qui en est le commentaire vivant, dans la mesure où ils s'accordent à parler comme les témoins de la foi, peut servir à déterminer la doctrine de l'Église latine. De même est-il possible et opportun de voir quelle est sur le dogme de la Rédemption la foi qui se dégage de l'ensemble des théologiens russes. L'appel à cette forme du magistère ordinaire est même d'autant plus indispensable ici que plus rares, comme on l'a vu, sont les actes du magistère officiel.

Il faut tout d'abord se rappeler qu'avant le XVII[e] siècle il n'y avait pas, au sens exact du mot, de théologie russe. C'est surtout à la suite de Théophane Prokopovitch (1681-1736) que commence une véritable effervescence théologique, avec la célèbre école de Kiev dont il fut le créateur (1). Les témoins que nous pouvons consulter sont donc assez tardifs.

---

(1) Cf. A. Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 159 ; M. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 593-598.

Entre ces divers théologiens un *consensus* général tend à s'établir. Avec des variétés individuelles, on retrouve chez eux non seulement les idées mais les formules distinctives de la foi catholique (1).

Théophane Prokopovitch, par exemple, consacre beaucoup de place à la Rédemption (2). D'après lui, « elle consiste essentiellement en ce que le Christ a témoigné une obéissance parfaite à la loi divine et s'est offert en sacrifice pour les péchés de tous ». Thèse qu'il établit largement sur les textes scripturaires classiques. Mais le besoin d'être clair lui fait adopter aussi les termes de satisfaction et de mérite, qu'il emploie tout le long de son exposé.

Cette doctrine de Théophane Prokopovitch donne pour ainsi dire le ton de la théologie postérieure. On peut en juger par un manuel écrit, au début du XIX[e] siècle, sous les initiales O.E. M., pour l'instruction des clercs. Sur la Rédemption il s'exprime ainsi :

..Deus ab aeterno Filium suum Unigenitum redemptorem hominum dare voluerit et re ipsa dederit, qui humanam naturam adsumeret et in eadem agendo patiendoque *satisfactionem iustitiae divinae debitam* pro genere humano praestaret.

Plus loin, en parlant de la satisfaction vicaire, l'auteur emploie aussi le terme de mérite :

Per vicariam Christi satisfactionem et legis adimpletionem possibilis quidem reddita est aeterna hominum peccatorum salus; sed, si praeterea nihil prorsus accederet, quo hoc salutare Christi *meritum* nobis applicaretur, nosque interne mutaremur, nemo mortalium unquam salvaretur (3).

---

(1) M. Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 695.

(2) Th. Prokopovitch, *Christiana orthodoxa theologia*, Leipzig, 1792, t. III, n. 303, 308-310, 341-384. Cette partie de sa théologie ne fut publiée qu'après la mort de l'auteur par les soins de son disciple Samuel Mislavsky. Voir Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 569.

(3) O. E. M., *Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata seu Doctrina christiana de credendis*, Saint-Pétersbourg, 1818, p. 185 et 217.

De même, au milieu du siècle dernier, l'influence scolastique est sensible chez Antoine Amphitheatrov, qui résume de la sorte les effets produits par les souffrances et la mort du Christ :

« Ce fut d'abord un sacrifice de propitiation... Les souffrances du Christ ont eu le pouvoir de *satisfaire* à la justice divine, l'homme prévaricateur ayant mérité la condamnation et la malédiction divine. »

Ce sacrifice fut surabondant, « c'est-à-dire qu'il a été si précieux et si agréable aux yeux de Dieu le Père que, grâce à lui, non seulement nous avons payé toute notre dette antérieure, mais que nous avons acquis pour l'avenir des biens innombrables ». Les souffrances et la mort du Rédempteur ont constitué un trésor où le fidèle puise dans la mesure de sa foi en Jésus-Christ et de son amour pour nous. « Enfin, le sacrifice du Sauveur a le pouvoir de sanctifier » (1).

Contemporain d'Amphitheatrov, Macaire Bulgakov enseigne que « le mystère de la Rédemption consiste en ce que le Christ a payé notre dette à notre place et *satisfait* à *la justice divine pour nos péchés,* dette que nous étions incapables de payer nous-mêmes » (2).

Presque un demi-siècle après Bulgakov, dans une encyclopédie destinée au grand public, N. Barsov exprime ainsi la doctrine commune sur la Rédemption :

« Dans le temps fixé, paraissant dans le monde par l'Incarnation et se faisant homme parfait, Jésus-Christ, sans péché et innocent, a enduré pour nos péchés des souffrances et la mort.

---

(1) A. Amphitheatrov, *Théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), Kiev, 1848, p. 256-259 ; d'après Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 27.

(2) M. Bulgakov, *Théologie dogmatique pravoslave* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1851, t. II, p. 192-193.

Le sacrifice du Sauveur est un sacrifice universel... Comme le Christ était une personne divine..., ses souffrances et sa mort forment non seulement un *sacrifice satisfactoire* à la justice divine, mais surabondant » (1).

Tous ces théologiens ont pour caractère commun d'appliquer à l'œuvre rédemptrice du Christ les termes de mérite et de satisfaction. Et c'est à quoi est due la précision, du moins relative, de leur enseignement, qui rappelle celui qu'on peut lire dans la moyenne de nos manuels.

Chez d'autres, à mesure surtout qu'on se rapproche de notre époque, s'affirme, au contraire, la tendance à répudier le langage scolastique. Orfanitsky est de ce nombre. Voici en quels termes il expose son idéal : « Avoir un exposé du dogme de la Rédemption tel que, tout en gardant son sens objectivement dogmatique au sacrifice rédempteur du Christ, non seulement la méthode d'exposition serait complètement libre de tout caractère scolastique, même modéré, mais encore que la terminologie en serait dans l'esprit des Pères et des docteurs de l'Église » (2).

Notre auteur se réclame des théologiens chez lesquels il croit saisir la même intention. Ainsi pense-t-il pouvoir constater, chez le métropolite Platon, « un passage de la méthode scolastique artificielle à la véritable manière d'exposer le dogme de la Rédemption en langue russe » (3).

Il s'arrête plus longuement aux sermons de Philarète Drozdov, d'où il détache des descriptions comme celles-ci : « Par sa mort le Christ a tué la mort à laquelle nous, pécheurs, étions condamnés... Le Christ s'est offert en sacri-

(1) N. Barsov, art. *Rédemption*, dans *Dictionnaire encyclopédique* (en russe), Saint-Pétersbourg, t. XIII, 1894, p. 370.

(2) Orfanitsky, p. 208.

(3) *Ibid.*, p. 202.

fice pour tous les hommes et à tous il a obtenu la grâce et le salut » (1). Il ne manque pas d'observer que les termes scolastiques de mérite et satisfaction ne s'y rencontrent nulle part. C'est pourquoi il fait de lui le plus grand cas. « Dans le métropolite Philarète nous avons un théologien qui a fait époque dans l'histoire du dogme de la Rédemption. » Mais n'oublions pas que Philarète emploie les termes de l'École dans son Catéchisme. On conçoit qu'il les ait évités dans ses sermons ; mais il faut bien reconnaître que la précision n'y gagne pas.

A ses côtés Orfanitsky place Philarète Gumilevsky, archevêque de Tchernigov, qui se contente de dire que « le Christ est mort pour nous, qu'Il est notre réconciliateur et notre défenseur devant Dieu, le Grand Prêtre qui s'est offert en sacrifice purificateur pour nous » (2). De même en serait-il de l'évêque Sylvestre Malevansky, d'après lequel l'œuvre du Christ consiste en ce qu'il « s'est offert en sacrifice pour les péchés des hommes, non seulement en qualité d'homme innocent et sans péché, mais en celle de Fils de Dieu » (3). A cause même de leur fidélité littérale du langage scripturaire, tous ces divers exposés ont le tort d'être imprécis et, par là-même, insuffisants sur le point essentiel.

*
**

En regard de l'Église catholique, l'orthodoxie russe, qu'on la prenne dans les actes ecclésiastiques ou dans l'enseignement de ses théologiens, manifeste, à n'en pas

---

(1) Ph. Drozdov, *Paroles et sermons* (en russe), Moscou, 1845, t. III, p. 389.

(2) Philarète Gumilevsky, *Théologie dogmatique* (en russe), Tchernigov, 1864, II, p. 131-132.

(3) S. Malevansky, *Essai de théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), . IV, Kiev, 1889, p. 111-112.

douter, un moindre souci de rigueur dans l'expression de sa foi. D'elle aussi on peut dire : « Au total, c'est seulement pour avoir adopté nos catégories latines que la théologie rédemptrice de l'Orient a fini par prendre, au service d'une foi sincère mais encore peu explicitée, des angles suffisamment précis » (1). Mais il faut bien constater que ces termes paraissent inutiles ou même dangereux à un certain nombre de ses représentants.

Cette forme un peu rudimentaire que l'Église russe laisse volontiers à sa foi au mystère de la Rédemption permet de comprendre les tendances libérales et subjectivistes qui se font jour dans son sein (2). Mais ce fait n'est-il pas révélateur d'un danger et ne fait-il pas ressortir l'insuffisance pratique d'un magistère qui se montre si peu capable de le prévenir ?

A un degré moindre, cet état de choses a pour conséquence une trop grande imprécision des termes et des idées théologiques en ce qui concerne l'œuvre du Christ. Orfanitsky lui-même en est un exemple. Sans nul doute, il professe le plus sincère attachement à la foi chrétienne ; mais il est parfois difficile de voir ce qu'il entend par là. Du seul point de vue scientifique, il en résulte un inconvénient grave, auquel il nous arrivera souvent de nous heurter quand il s'agira de le suivre dans l'exposé historique et l'affirmation théologique de la tradition dont il se constitue le défenseur.

---

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 308.

(2) Voir M. Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 699-704.

CHAPITRE II

PÉRIODE PRIMITIVE

Cette foi de son Église, Orfanitsky s'applique à l'établir, conformément à la tâche spéciale qu'il s'est imposée, sur le témoignage de la tradition. Dans ce but, il commence par s'arrêter assez longuement (p. 1-51) sur les Pères des trois premiers siècles. Rien de plus normal, puisque, dans l'histoire de tous les dogmes, la période des origines est toujours la plus importante et que, pour celui qui nous occupe, après les simples affirmations de la foi, on voit se former dès cette époque les lignes fondamentales d'une certaine théologie.

I. — Menace hérétique

Alors même qu'elle ne fût point l'objet de leurs négations, la foi chrétienne en la Rédemption n'en était pas moins touchée indirectement par les hérétiques des deux premiers siècles (1). Aussi Orfanitsky consacre-t-il à leurs doctrines un exposé qui lui sert pour ainsi dire d'introduction (p. 1-6).

(1) Orfanitsky, p. 2.

L'auteur fait remonter le commencement des hérésies relatives à la Rédemption jusqu'aux temps apostoliques. N'étaient-ce pas les Juifs, même si on ne peut pas les appeler hérétiques au sens strict du mot, qui ne voyaient dans la croix du Christ qu'un « scandale » (I *Cor.*, I, 23) et pour qui elle ne signifiait qu'une malédiction (*Gal.*, III, 13) ?

Dérivés du judaïsme et généralement préoccupés d'en conserver tout le cadre religieux, les ébionites peuvent déjà être comptés parmi les hérétiques proprement dits. Pour eux, la circoncision et l'observation de la Loi mosaïque étaient indispensables au salut. Le Christ n'était pas Dieu, ni né d'une vierge : il n'était qu'un prophète, non un véritable Sauveur. Sa mort, loin d'être rédemptrice, laissait espérer la venue du Christ-Dieu dont le règne devait durer mille ans.

Chez ceux qui affectaient une tendance gnostique, le Christ était encore un simple prophète, qui ne différait des autres que par le caractère universel de sa mission. Pour eux, comme pour les ébionites de la catégorie précédente, les souffrances et la mort du Christ n'avaient qu'un sens moral, c'est à dire qu'elles devaient exercer une influence sur les hommes en tant que leçon.

Mais ces sectes de judaïsants sont de minime importance à côté de la Gnose. Celle-ci désigne un mouvement aux multiples aspects, surgi du panthéisme et de la philosophie païenne en vue soi-disant de dégager le sens profond du christianisme et qui aboutissait à le pervertir (1). Le dogme de la Rédemption ne pouvait qu'en subir le contre-coup.

---

(1) Sur la Gnose, voir J. Lebreton, dans A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. II, Paris, 1935, p. 7-35.

Pour les docètes, le Christ n'avait qu'un corps apparent; par conséquent, ses souffrances et sa mort furent illusoires. De même, les gnostiques à tendance dualiste faisaient consister la Rédemption en ce que le Christ « brise les ténèbres », comme s'exprime Orfanitsky, et fait passer les hommes de la mort à la vie. Selon Basilide et Marc le Christ n'a même pas souffert; car Simon le Cyrénéen aurait été crucifié à sa place.

Les valentiniens distinguent deux Christs. Le Christ supérieur ou pneumatique, n'a pas souffert : il s'est fait remplacer par le Christ inférieur. Comme celui-ci était l'image du Christ resté en haut, toute son œuvre, la croix y comprise, n'était qu'un symbole de l'œuvre du Christ céleste.

De même, Marcion enseigne le dualisme : il existe deux dieux, l'un bon et l'autre mauvais (démiurge). Ce dernier est le créateur, il est sévère et ne connaît que la justice. Le Dieu bon s'est opposé au Dieu créateur et est venu dans la personne du Christ pour sauver les hommes. Le Christ a vaincu le démiurge et apporté le salut aux âmes. Mais, pour Marcion, les souffrances et la mort du Christ ne servent qu'à titre d'exemple.

A vrai dire, les hérésies du I^er^ et du II^e^ siècles, qu'elle qu'en fût la forme, portaient plutôt sur les notions fondamentales du Christ et du christianisme. Cependant la Rédemption ne pouvait pas ne pas être compromise par leurs erreurs. C'est pourquoi cet exposé d'Orfanitsky n'est guère utile que pour éclairer les grands traits de l'économie rédemptrice. Tous les hérétiques primitifs, en effet, admettaient une Rédemption au sens large du mot. C'est sur la manière générale de la concevoir qu'ils se séparaient de la foi chrétienne. Aussi l'Église va-t-elle s'opposer à eux d'abord par la voie des Pères Apostoliques.

II. — Réaction de la foi chrétienne : Pères Apostoliques

A travers les écrits rares et simples qui nous restent des Pères Apostoliques, on aperçoit l'intention d'affirmer contre les hérétiques l'essentiel du dépôt chrétien (p. 7-13).

C'est d'abord la valeur de la révélation chrétienne au sens le plus général qu'ils se préoccupent de sauvegarder. Ainsi, contre les judaïsants qui prêchaient la possibilité de se sauver par les seules œuvres de la Loi, enseignent-ils que le salut nous vient uniquement de la croix du Christ (1). Afin de combattre les docètes, pour lesquels les souffrances et la mort du Christ étaient purement illusoires, ils en défendent la réalité historique.

En ce qui concerne la Rédemption proprement dite, leur position est commandée par celle des adversaires. « Comme les hérétiques judaïsants et gnostiques attribuaient une importance spéciale à l'œuvre prophétique du Christ et laissaient dans l'ombre son ministère de grand prêtre et que quelques-uns d'entre eux n'attribuaient aux souffrances et à la mort du Christ qu'un sens symbolique, les Pères Apostoliques, sans doute en vue de rétablir dans l'esprit des chrétiens la véritable image, la vraie portée et la signification de l'œuvre messianique du Christ, soulignaient de préférence, devant les chrétiens, l'œuvre de grand prêtre accomplie par le Christ, le sens de ses souffrances et de sa mort, en un mot, le sacrifice offert par lui à Dieu pour les péchés du monde » (2).

Mais il ne s'agit encore que d'une simple confession de la foi chrétienne. En effet, les Pères Apostoliques « n'ont pas éclairé la signification intime de ce sacrifice rédempteur, ni le fondement de son universelle efficacité » (3).

---

(1) Ainsi Ps.-Barn., *Epist.*, XII, 3 ; Ign. Ant., *Ad Trall.*, IX, 1 ; *Epist. ad Diogn.*, IX, 4. Dans F.-X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 75, 249 et 407.

(2) Orfanitsky, p. 7.

(3) *Ibid.*

Ce fait s'explique par les circonstances, qui exigeaient un enseignement élémentaire. Pour des chrétiens tout récemment convertis du judaïsme ou du paganisme, il n'était pas besoin de développer tel ou tel dogme, celui de la Rédemption pas plus que les autres, mais de présenter les dogmes dans leur pureté apostolique.

« Je vous écris simplement pour que vous compreniez » (1), dit le Pseudo-Barnabé en exposant le sens des souffrances du Christ. Ce témoignage n'est pas moins vrai de ses prédécesseurs ou de ses contemporains.

Après ces considérations générales, Orfanitsky passe en revue chacun de Pères Apostoliques en particulier. Il débute par l'épître du Pseudo-Barnabé, sans doute parce qu'il la tient pour authentique. Mais on sait que l'écrit est apocryphe et de date notablement plus tardive (2).

L'épître est dirigée contre les judaïsants et son but principal est de montrer que l'œuvre du Christ consiste à détruire la mort et à réaliser la résurrection des morts. « Soyons persuadés que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir sinon à cause de nous. » Comme l'a fait Isaac et encore davantage, « il avait à offrir son propre corps en sacrifice pour nos péchés » (3). « Quand Moïse étendait ses mains en forme de croix, Israël remportait la victoire; mais, quand il laissait tomber ses mains, les Israélistes étaient battus. Pourquoi cela ? Pour qu'ils comprennent que, s'ils ne mettaient pas leur confiance dans la croix, ils ne seraient pas sauvés » (4).

Et Orfanitsky de conclure son analyse en ces termes :

---

(1) Ps.-Barn., *Epist.*, VI, 5, dans Funk, *op. cit.*, p. 55.

(2) Tandis que Funk et Bardenhewer la placent entre les années 96-98, Veil, Harnack et Oger la mettent entre 117-131. Voir Tixeront, *Précis de patrologie*, 9e édit., Paris, 1922, p. 25.

(3) Ps.-Barn., *Epist.*, VII, 3, dans Funk, *op. cit.*, p. 59.

(4) *Ibid.*, XII, 1, p. 75.

« Si les souffrances et la mort du Christ ont de tels fruits salutaires, la cause en est dans le fait qu'elles sont un sacrifice offert pour nous à Dieu, et non par un homme ordinaire, mais par le Seigneur même de l'univers » (1).

Chez saint Clément de Rome, Orfanitsky tient que l'œuvre rédemptrice du Christ est essentiellement une œuvre de son amour. L'auteur aurait voulu faire resssortir ce caractère afin de l'opposer aux désaccords des Corinthiens. Pour lui comme pour Barnabé, la mort et les souffrances du Christ sont un sacrifice offert à Dieu par le Christ pour les péchés de l'humanité : « Jésus-Christ Notre-Seigneur, selon la volonté divine, a donné son corps pour notre corps et son âme pour notre âme » (2).

Pour saint Ignace, le salut nous vient uniquement de Jésus. « Fermez vos oreilles, dit-il, si quelqu'un vous parle du salut en dehors de Jésus-Christ » (3). Le Christ est mort pour que, croyant dans sa mort, nous échappions à la mort » (4). La mort du Christ est la porte qui mène au Père. Sa croix est la destruction de la mort.

A propos de saint Ignace comme du Pseudo-Barnabé, on peut remarquer chez Orfanitsky la même tendance à se contenter d'affirmations vagues, alors que les textes abondent, chez l'évêque d'Antioche, qui mettent en relief la mort rédemptrice du Christ. Ceux-ci par exemple :

« Jésus-Christ est notre Sauveur..., nous avons été rendus à la vie par son sang divin (5). Je cherche celui qui est mort pour nous, je veux celui qui est ressuscité à cause de nous » (6).

---

(1) Orfanitsky, p. 9.
(2) Clem. Rom., *Ad Cor.*, XLIX, 5, dans Funk, *op. cit.*, p. 163.
(3) Ign. Ant., *Ad Trall.*, IX, 1, *ibid.*, p. 249.
(4) *Ibid.*, II, 1, p. 245.
(5) *Ad Eph.*, I, 1, p. 215.
(6) *Ad Rom.*, VI, 1, p. 259-261.

Dans saint Polycarpe, on lit également que le Christ est l'éternel grand prêtre « qui a souffert la mort pour nos péchés », « est mort pour nous » (1), « a souffert pour nous, afin de nous donner la vie en lui » (2).

Orfanitsky accorde une attention spéciale à l'épître à Diognète, dont il cite en entier le chapitre IX. Se basant sur les textes de saint Paul et de saint Pierre, l'auteur y trace tout le plan de la Rédemption. Le Fils de Dieu est venu au monde pour réaliser le dessein éternel de Dieu, qui était de se manifester au monde et de le sauver.

« Quelle autre chose, en effet, pouvait couvrir nos péchés sinon sa justice ? Qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul fils de Dieu » (3) ?

D'où il ressort que le salut peut nous venir seulement du Christ. Si nous nous rappelons que, pour le Pseudo-Barnabé, « le Fils de Dieu ne pouvait souffrir sinon à cause de nous » (4), nous avons ensemble les deux principales bases de la systématisation postérieure sur le mystère de la Rédemption.

Et l'auteur de l'épître de poursuivre dans ces termes :

« O doux échange ! ô providence sublime ! ô bienfaits inespérés ! que l'injustice d'un grand nombre disparaisse dans la justice d'un seul et que la justice d'un seul justifie de nombreux pécheurs ! Ainsi Dieu, dans les temps anciens, a manifesté l'impuissance de notre nature à obtenir la vie ; dans le temps présent, il nous a donné un Sauveur, capable de sauver ceux qui étaient incapables de se sauver eux-mêmes : des deux côtés, Dieu nous engage à croire en son amour » (5).

---

(1) Polyc., *Ad Phil.*, I, 2, dans Funk, *op. cit.*, p. 297.
(2) *Ibid.*, VIII, 1, p. 305.
(3) *Epist. ad Diogn.*, IX, 3-4, p. 407.
(4) Ps.-Barn., *Epist.*, VII, 3, p. 59.
(5) *Epist. ad Diogn.*, IX, 5-6, p. 407.

Orfanitsky se contente de citer ce texte sans y ajouter aucun commentaire personnel. Il ne semble pas avoir aperçu que ce petit écrit manifeste un progrès notable par rapport aux Pères Apostoliques. Tandis que ceux-ci trouvent suffisant d'affirmer que le sacrifice du Christ a opéré notre salut, l'auteur de notre épître dégage la raison de cet effet rédempteur, savoir la sainteté du Fils de Dieu qui compense nos péchés. Cette vue d'inspiration paulinienne sur la substitution du Christ aurait pu être féconde, mais elle demeure ici à l'état d'indication.

Si les Pères Apostoliques ont décrit le fait du salut par l'œuvre rédemptrice du Christ, s'ils ont affirmé la réalité de ses souffrances et de sa mort, l'épître à Diognète en donne le pourquoi. Ne faudrait-il pas unir ces deux points de vue pour avoir le sens complet du dogme rédempteur ? Cette combinaison se fera encore attendre longtemps.

III. — Premiers essais de théologie grecque : Pères Apologistes et anti-gnostiques

Dès la dernière moitié du second siècle, assimilée par des intelligences plus actives, la foi chrétienne en la Rédemption allait donner lieu à des ébauches de spéculation.

Parmi les Apologistes, qui ne font valoir, dans l'ensemble, que les côtés extérieurs du christianisme, saint Justin constitue une exception (1). Orfanitsky n'a pas tort d'écrire à ce sujet que, « par comparaison avec les Pères Apostoliques, il a fait un pas considérable en avant » (2).

---

(1) Voir P. Batiffol, dans J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. XXIV-XXV.

(2) Orfanitsky, p. 14.

L'auteur pense par là surtout à son enseignement sur le Logos comme instrument de la Rédemption. Dieu, de toute éternité, a prévu la chute de l'homme et, pour cela, il a décidé de sauver les hommes par son Verbe (1). Le Logos est son unique organe et intermédiaire tant dans la création du monde que dans le salut de l'homme. Orfanitsky a raison de constater la place faite par Justin à ce plan conçu par Dieu de nous sauver par son Verbe. Mais encore faut-il savoir comment.

Philosophe, Justin attache beaucoup de prix à la prédication de la vérité par le Christ; mais il n'oublie pas le mystère de la croix. « Le Christ nous a sauvés, nous qui étions enfoncés dans de graves péchés, par son crucifiement » (2). En même temps qu'il nous a délivrés du péché, « Dieu a voulu que son Christ reçût en lui cette malédiction de tous » (3) ; car nous étions maudits à cause de nos péchés. Dans ce texte nous voyons apparaître déjà l'idée de substitution qui sera développée chez les Pères postérieurs. Enfin, « par sa mort, le Christ a vaincu la mort » et le démon (4). Le but de ses souffrances et de sa vie selon saint Justin, conclut Orfanitsky, est d'offrir à Dieu un sacrifice réconciliateur et, par là, de rétablir l'amitié entre Dieu et l'homme (5).

Sur saint Irénée Orfanitsky est plus abondant (p. 16-23). Et il n'a pas tort ; car l'évêque de Lyon, en réfutant la Gnose, est amené à s'expliquer longuement sur l'œuvre du Christ.

Dans la synthèse assez complexe où il s'efforce de réu-

---

(1) Just., *Dial.*, 95, *P. G.*, t. VI, col. 702.
(2) *Ibid.*, 86, col. 682.
(3) *Ibid.*, 95, col. 702.
(4) *Apol.*, I, 63, col. 426.
(5) Orfanitsky, p. 15. Pour le développement, voir J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, p. 230-250.

nir les données éparses dans le *Contra haereses*, l'auteur se montre d'abord et surtout sensible à l'œuvre divine du Verbe. Après avoir créé les hommes le Logos assistait l'humanité, surtout les Juifs. Il s'est manifesté par les prophètes pour préparer les hommes à sa venue visible, quand il a paru sous une forme humaine pour unir la fin au commencement, c'est-à-dire l'homme à Dieu (1).

Le Logos devait être ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est (2). Car l'homme était détourné de Dieu par l'ange déchu. Par la désobéissance du premier père le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort et les souffrances (3). Or seul le Logos pouvait sauver l'homme déchu par son Incarnation, ses souffrances et sa mort. L'idée que l'homme ne pouvait être sauvé que par l'Homme-Dieu revient dans toute la conception sotériologique de saint Irénée.

Pour nous rendre semblables à lui, il s'est assumé une parfaite nature humaine (4). Comme le Christ lui-même est d'une certaine façon l'idée parfaite de l'homme, ainsi toute sa vie est une image de Dieu. Il est un Adam spirituel qui vivifie et sauve l'Adam corporel (5). En sa personne, la nature humaine est rétablie dans son type idéal par son union avec le Verbe (6). Mais celui-ci a fait davantage.

« Il a sauvé les hommes du pouvoir du démon, du péché et de la mort. Le Christ a racheté les hommes du démon, bien que celui-ci les tînt injustement sous son pouvoir. Il l'a vaincu non par la force, mais la persuasion..., pour que ni la justice ne fût lésée, ni l'œuvre primitive de Dieu perdue » (7).

---

(1) Iren., *Cont. haer.*, IV, 20, 4, *P. G.*, t. VII, col. 1034.
(2) *Ibid.*, V, *praef.*, col. 1120.
(3) *Ibid.*, V, 15, 2, col. 1165.
(4) *Ibid.*, V, 1, 1, col. 1120.
(5) *Ibid.*, V, 1, 3, col. 1123.
(6) *Ibid.*, col. 1122.
(7) *Ibid.*, V, 1, 1, col. 1121.

La même œuvre d'obéissance, par laquelle le Christ nous a délivrés du démon est aussi un sacrifice réconciliateur offert à Dieu. Ce sacrifice nous a valu la rémission de nos péchés :

« Le péché du premier homme a été remis par la punition du premier-né ; la méchanceté du serpent a été vaincue par la simplicité de la colombe et ainsi furent rompues les chaînes qui nous liaient à la mort » (1).

Visiblement Orfanitsky a pour saint Irénée une véritable prédilection. Aussi lui consacre-t-il une étude particulièrement étendue et qui a le mérite de présenter d'une manière à peu près complète, avec de nombreux textes à l'appui, la doctrine de l'évêque de Lyon. Mais l'exactitude de cette présentation laisse beaucoup à désirer.

On a pu voir que l'auteur se plaît à s'étendre sur la divinisation de la nature humaine par l'Incarnation du Verbe et à mettre cette œuvre au premier plan. En quoi il manifeste un des traits distinctifs de ses propres conceptions sotériologiques. Voici les grandes lignes de cette mystique du salut.

Considérant que l'essence de notre première béatitude était la faveur de ne pas mourir et que, par suite du péché originel, la principale misère qui nous accable est la mort, on fait consister l'essentiel du salut dans la divinisation, par laquelle les hommes, assistés par le Verbe, échappent à la mort et participent à l'immortalité. Dans ce cas, c'est l'Incarnation qui tient le principal rôle dans la question du salut ; car le Logos, en s'unissant à notre nature, la rattache à Dieu, au point de la faire participer à sa résurrection et d'anéantir ainsi la mort.

---

(1) *Ibid.*, V, 19, 1, col. 1176.

Or il est historiquement certain que cette doctrine a été chère aux Pères Grecs. En dehors de saint Irénée, elle est très largement exposée chez saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, un peu moins développée mais encore très saillante chez saint Grégoire de Nazianze et les Pères suivants. Elle n'est d'ailleurs pas inconnue parmi les Latins, où on la retrouve en particulier chez saint Léon le Grand (1).

Nous ne reprocherons pas à Orfanitsky ses préférences pour cette conception. Car elle appartient à la tradition chrétienne et peut servir à présenter l'économie divine de la Rédemption au sens très large de ce mot. A ce titre, elle fait le fond de notre théologie latine du surnaturel.

Mais il faut bien se rendre compte que cette doctrine du salut ne doit pas être exclusive. En effet, la divinisation à elle seule est insuffisante à épuiser l'œuvre rédemptrice du Christ, qui comporte également un sacrifice propre à nous réconcilier avec Dieu et à réparer nos péchés. Cette doctrine capitale, qui s'affirme dans l'Évangile (Matth., XXVI, 28) et se développe surtout dans saint Paul (*Rom.*, V, 11), est entrée, comme on l'a vu (p. 20-22), dans les symboles de l'Église russe. Le cours de cette étude nous fera voir que les Pères Grecs ne l'ont pas oubliée et que la divinisation est seulement présentée par eux comme le cadre général d'un tableau où la mort rédemptrice du Christ garde la place qui lui convient. Il est regrettable que, dès le début de son histoire, Orfanitsky semble un peu trop le perdre de vue (2).

De plus, un historien devrait s'apercevoir que c'est là

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 86-89.

(2) Ce fait est d'autant plus frappant qu'en parlant des Pères primitifs Orfanitsky relevait surtout le sacrifice du Christ, tandis que, chez saint Irénée, il paraît avoir presque oublié cette préoccupation.

un thème dangereux ; car il est exploité par les adversaires contre la continuité de la tradition chrétienne. Certains critiques imaginent une prétendue « théorie physique » de la Rédemption, qui aurait pour caractère d'ignorer le sacrifice du Christ pour ne rattacher notre salut qu'au fait de l'Incarnation. Tel serait, d'après eux, le trait distinctif de la patristique grecque, tout entière orientée dans le sens de la divinisation et par là-même opposée à la tradition latine où dominerait l'appréciation juridique de l'œuvre du Christ. Orfanitsky n'a même pas l'air de soupçonner ce problème ouvert depuis surtout Ritschl et Harnack.

Sans nul doute, il s'agit là d'une systématisation arbitraire; car aucun Père grec n'a jamais sacrifié la valeur de la croix. Mais encore faut-il prendre la peine de l'établir. Ce qui veut dire que, dans l'état présent de l'histoire des dogmes, ce thème de la Rédemption mystique doit être étudié avec une certaine précaution et qu'il ne suffit pas de s'en édifier si on néglige de le remettre à sa place dans l'économie générale du salut.

De fait, dans saint Irénée, la divinisation a le caractère d'une réparation opérée par Jésus-Christ, « en qui nous retrouvons ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire l'image et la ressemblance de Dieu » (1). Cette réparation se fait par l'obéissance et la mort du Christ. L'évêque de Lyon souligne cette obéissance pour l'opposer après saint Paul (*Rom.*, V, 19) à la désobéissance d'Adam (2). C'est en quoi la mort du Christ est un « sacrifice — dont l'oblation d'Isaac a été l'image et la préparation — où Dieu offre son Fils unique et chéri pour notre Rédemption » (3).

---

(1) Iren., *Cont. haer.*, III, 18, 1, *P. G.*, t. VII, col. 932.
(2) *Ibid.*, V, 16, 13, col. 1168.
(3) *Ibid.*, IV, 5, 3, col. 986.

Orfanitsky, il est vrai, ne néglige pas tout à fait le sacrifice réconciliateur de la croix. Mais son exposé sur ce point est pour ainsi dire perdu au milieu des longues pages qu'il consacre à la divinisation et, de ce chef, paraît moins important par rapport à celle-ci. Ce qui ne correspond pas à la position de saint Irénée dans l'ensemble de la tradition.

A côté de cette idée essentielle par où il se rattache en droite ligne à l'Évangile et à saint Paul, l'évêque de Lyon fait aussi intervenir Satan dans l'économie rédemptrice en des termes tels qu'il est communément donné comme le premier représentant parmi les Pères de la théorie des droits du démon et que beaucoup lui imputent l'idée grossière d'un marché conclu par le Christ avec notre détenteur (1).

Orfanitsky mentionne bien en passant que, d'après Irénée, nous sommes rachetés du démon; mais il n'indique nulle part ce que le saint docteur entend par là. Lacune grave en raison de l'importance que la critique attache à cette question (2).

« Par le péché nous étions réduits en esclavage, prisonniers de la mort » (3), c'est-à-dire du démon qui personnifie la mort et le péché. D'où Irénée conclut que Dieu a voulu suivre la justice envers lui : *Non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea* (4). Ici donc la « justice » consiste en ce que le Christ nous a « rachetés », au lieu de nous arracher au démon. Mais il ne s'agit pas là de reconnaître un droit du démon; car « nous n'étions

---

(1) Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 375.

(2) Elle fait l'objet d'un travail d'ensemble dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 95-130.

(3) *Cont. haer.*, III, 18, 7, *P. G.*, t. VII, col. 938.

(4) *Ibid.*, V, 1, 1, col. 1121.

débiteurs qu'à Dieu dont nous avions transgressé le précepte » (1). En parlant de rachat, saint Irénée, par conséquent, use d'un langage métaphorique emprunté à l'Écriture pour désigner le mode pénible de notre Rédemption.

Ailleurs la « justice » reçoit une autre application. Comme le démon a vaincu l'homme, il fallait qu'il fût à son tour vaincu par un homme : *Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset qui vicit eum* (2). Mais il est clair qu'il n'appartient pas au démon d'exiger qu'il en fût ainsi et que cette considération ne suppose aucun droit de sa part.

Il n'est donc pas question chez saint Irénée ni de droit du démon, ni de rachat littéral. Quant à la « justice » dont il parle et qui est une des caractéristiques de sa doctrine, ce n'est pas autre chose qu'un aspect de cette sagesse divine dans la manifestation de laquelle le démon lui-même est compris, « de telle façon que Dieu, aux principaux moments de son œuvre rédemptrice, a voulu tenir compte de lui » et qu'entre autres considérations qui justifient le plan de notre salut, une part lui soit faite « en vue de légitimer, soit la restauration du genre humain et de son chef, soit l'Incarnation, soit la Rédemption par le mystère de la croix » (3).

Ces analyses permettent de conclure, à l'adresse des rationalistes, que, chez l'évêque de Lyon, le rachat n'a pas le caractère odieux qu'ils lui attribuent. Et il ne faut pas oublier d'ailleurs que c'est là un thème secondaire par rapport à celui du sacrifice. Mais il n'est pas moins certain que cette question soulève des difficultés

---

(1) *Ibid.*, V, 16, 3, col. 1168.

(2) *Ibid.*, V, 21, 1, col. 1179.

(3) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 129 et 136-137.

qu'Orfanitsky aurait déjà pu voir chez Baur et qui auraient dû l'inviter à un effort pour démontrer que l'évêque de Lyon mérite d'être retenu comme un témoin de la tradition chrétienne (1).

Sur la question du rachat comme sur celle de la divinisation, on voit donc que l'exposé d'Orfanitsky révèle des imprécisions et des déficiences qui montrent combien son information est peu au point des problèmes actuels. Il lui reste du moins le mérite d'avoir reconnu l'importance du témoignage de saint Irénée et réuni les principaux textes où il est contenu.

IV. — Premiers essais de théologie grecque : l'école d'Alexandrie

Encore timide avec saint Irénée, la théologie grecque allait prendre un brillant essor avec les Alexandrins Clément et Origène (p. 29-48). Il s'agit ici, remarque Orfanitsky, de véritables théologiens, chez lesquels nous assistons à un effort intense de spéculation dont le dogme de la Rédemption a bénéficié. La doctrine du Logos devient chez tous les deux centrale et systématique. Cela se comprend ; car ils vivaient à une époque où la philosophie platonicienne influençait les esprits réfléchis, où la formation intellectuelle non seulement des païens mais aussi des chrétiens avait l'hellénisme pour fondement. Mais il ne s'agit là chez eux que d'un vêtement pour présenter avec plus ou moins de bonheur la révélation reçue du Christ (2).

Chez Clément, c'est surtout l'œuvre pédagogique du Logos qui est mise en évidence. A ce titre, le Verbe se

---

(1) Il est curieux de noter qu'Orfanitsky ne s'institue pas en défenseur de saint Irénée, comme nous allons voir (p. 49) qu'il le fait pour Origène contre les attaques de Baur.

(2) Voir J. Lebreton, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 225-295.

révélait déjà aux prophètes, en attendant de se manifestr aux hommes comme Dieu-Homme, pour apprendre à l'homme comment il peut devenir Dieu (1).

A maints indices on voit pourtant qu'il n'ignore pas que la mort du Christ est un sacrifice, par lequel les péchés des hommes sont lavés, le démon humilié et la mort détruite. Le Christ a offert son rang en sacrifice à Dieu (2). Sacrifice que Clément compare à celui d'Isaac. Il nous a tant aimés qu'il est même mort pour nous (3). Ailleurs, le Christ « est le sacrifice de tout point précieux et parfait immolé pour nous » (4).

Cet enseignement de Clément sur la Rédemption est, d'après Orfanitsky, conforme à la conception chrétienne. Sans doute, mais avec une tournure principalement intellectuelle et une couleur platonicienne à travers lesquelles la croix du Christ perd de son relief. Philosophe, Clément laisse à peine entrevoir l'œuvre expiatoire du Christ (5) qu'Origène, au contraire, développe abondamment et de la manière la plus nette.

Avec le successeur de Clément, en effet, on est, pour le fond, en plein courant chrétien. Souvent les historiens — et Orfanitsky est un peu de ce nombre — ne retiennent de lui que les spéculations qu'il emprunte au platonisme. Elles ne doivent pas faire perdre de vue que le contact de l'Écriture l'a toujours mis plus que tout autre en

---

(1) Clem. Alex., *Cohort.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 62.

(2) *Ibid.*, 12, col. 365.

(3) *Paed.*, I, 5, *ibid.*, col. 395.

(4) *Strom.*, V, 11, *P. G.*, t. IX, col. 108.

(5) Il en est autrement dans l'opuscule : « Quel riche sera sauvé ? » où Clément, après quelques textes généraux comme celui-ci: « Le Sauveur... est venu souffrir pour nous » (*Quis dives salvetur*, 8, *P. G.*, t. IX, col. 612), affirme clairement le caractère expiatoire de cette mort : « J'ai expié ta mort, dit le Christ à l'âme chrétienne, celle que tu devais pour tes péchés. » *Ibid.*, 34, col. 640. Cf. *ibid.*, 37, col. 641 : « Pour chacun de nous il a donné son âme, dont le prix surpasse toutes choses. »

rapport avec les grandes thèses pauliniennes sur l'œuvre du Christ.

Notre auteur, suivant son habitude, commence par s'expliquer sur le rôle du Logos et le système origéniste de la création. Quand il en vient à l'œuvre proprement dite du Rédempteur, qui seule nous intéresse ici, il la ramène à deux aspects : la rançon (p. 33-44) et le sacrifice (p. 44-47).

Origène, expose-t-il, a conçu la Rédemption comme un rachat au démon, rachat dont le sang du Christ fait le prix. Pour l'établir, Orfanitsky s'appuie d'abord sur les textes du commentaire de saint Matthieu, où l'on voit que « le Fils a été... livré par le Père au prince de ce monde » (1) ou qu'il s'est livré lui-même dans le même sens (2). « A qui a-t-il donné son âme en rançon ? Car ce n'est pas à Dieu. N'est-ce pas alors au mauvais ? » Il insiste plus encore sur le passage du commentaire sur l'Épître aux Romains où le démon réclame comme rançon des pécheurs le sang du Christ : *Poposcit pretium nostrum sanguinem Christi* (3).

En exigeant ainsi le sang et l'âme du Christ, Satan croyait affermir son empire. Mais il s'est doublement trompé ; car le Christ lui a échappé en ressuscitant et nous a obtenu la grâce de ressusciter après lui (4).

Orfanitsky pourtant sait que Baur voit dans ce rachat l'idée principale de la Rédemption chez Origène et qu'il la schématise dans le système suivant. La rançon payée au démon constituerait une « satisfaction » offerte à celui-ci et elle aurait pris la forme d'un véritable contrat. Car le démon avait sur nous un « droit qu'il s'est acquis...

---

(1) Or., *In Matth.*, XIII, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 1113.
(2) *Ibid.*, XVI, 8, col. 1398.
(3) *In Rom.*, II, 13, *P. G.*, t. XIV, col. 911.
(4) *In Matth.*, VIII, 9, *P. G.*, t. XIII, col. 1118.

par le péché » (1) et auquel il n'a voulu renoncer qu'après avoir obtenu l'âme du Christ comme compensation.

Origène tiendrait cette conception du gnosticisme dualiste, où la lutte de Dieu contre le démiurge est la base de toute l'économie du salut. Seulement le démiurge serait devenu chez lui le démon. Ainsi le premier développement de la doctrine chrétienne de la Rédemption et la première intervention du concept de justice dateraient du moment où la Gnose fit attribuer au démon le droit de réclamer et de recevoir en justice une rançon pour les pécheurs qu'il détenait.

Sentant la gravité de cette imputation, Orfanitsky s'applique consciencieusement à combattre, sur le terrain de l'histoire, cette dernière partie de la thèse de Baur. Et son plaidoyer dépasse même le cas particulier d'Origène. Analogie, observe-t-il judicieusement, ne veut pas dire dépendance. C'est, au contraire, l'emprunt du gnosticisme au christianisme qui est plus probable. « Car les gnostiques connaissaient le christianisme et ses livres » (2). De plus, comment concevoir que les Pères aient accepté la doctrine des hérétiques qu'ils combattaient ?

Si la preuve externe d'une influence gnostique sur le christianisme est impossible à trouver, celle qui viendrait d'un accord interne ne l'est pas moins. Pour les Pères, en effet, le démon est un être libre, mais jamais un Dieu comme le démiurge l'est pour les gnostiques.

Cet aspect de la Rédemption n'est d'ailleurs pas le seul. Orfanitsky s'empresse de montrer qu'Origène la présente aussi comme un sacrifice.

Baur, qui ne peut pas méconnaître l'existence de cette doctrine, s'applique à en diminuer la portée. En soi, le

(1) Chr. Baur, *op. cit.*, p. 47.
(2) Orfanitsky, p. 38.

sacrifice du Christ dans Origène n'aurait aucune importance ; car il serait seulement une sorte de lieu commun; dû à une simple application de l'idée générale de sacrifice. Par rapport à la rançon, il ne constituerait qu'un aspect accessoire ; car, une fois le démon « satisfait » nous pourrions nous sauver par nos propres moyens.

Ici encore Orfanitsky s'oppose vivement à Baur, « dont les tendances, dit-il, sont indignes d'un savant sérieux » (1). Contre lui il démontre que, chez Origène, le sacrifice fait l'objet d'une véritable théologie. Le grand alexandrin en affirme et l'efficacité et la nécessité.

Le sacrifice du Christ est efficace ; car il nous a purifiés du péché et réconciliés avec Dieu. Orfanitsky de citer, en effet, les textes où Origène assure qu'à la différence des victimes légales le Christ est « l'Agneau immolé qui est devenu... la purification du monde entier » (2) et dont la mort est la *purgatio peccati* (3). Origène commente largement l'*Ecce Agnus Dei* de saint Jean (I, 29) : « Étant le plus pur des êtres vivants... il a pu enlever, effacer et détruire tous les péchés du monde » (4). De même le grand alexandrin ne manque pas de souligner et de gloser les passages classiques où saint Paul (*Rom.*, V, 11 ; *Eph.*, II, 16), après avoir rappelé que nous étions les ennemis de Dieu à la suite du péché, présente le Christ comme notre réconciliateur : *Occidit inimicitiam..., reconciliavit per sanguinem suum homines Deo* (5). Et encore : *Sanguine suo Deum tibi propitium fecit* (6). *Per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum* (7).

---

(1) Orfanitsky, p. 38.
(2) *In Johan.*, VI, 35, *P. G.*, t. XIV, col. 292.
(3) *In Lev.*, XIV, 7, *P. G.*, t. XII, col. 557.
(4) *In Johan.*, VI, 37, *P. G.*, t. XIV, col. 292.
(5) *In Rom.*, IV, 12, *P. G.*, t. XIV, col. 1093.
(6) *In Lev.*, IX, 10, *P. G.*, t. XII, col. 523.
(7) *In Rom.*, III, 3, *P. G.*, XIV, col. 945.

De plus, pour Origène ce sacrifice était nécessaire à notre salut. Notre auteur de relever, entre autres, comme preuve les réflexions que lui inspire l'Épître aux Hébreux (IX, 22) : *Absque sanguinis effusione... non fit remissio peccatorum* (1).

Sur cela Orfanitsky de conclure que le sacrifice est, chez Origène, l'aspect dominant dans l'œuvre rédemptrice du Christ. Il ne croit pas moins devoir terminer sur la note sévère. Au total, l'enseignement d'Origène sur la Rédemption « pourrait, dit-il, avoir un caractère authentiquement ecclésiastique ; mais certaines de ses conceptions, par exemple la négation des peines éternelles, ne le permettent pas » (2).

En laissant de côté le commencement de son exposition, où il se perd inutilement dans la métaphysique d'Origène, on voit qu'Orfanitsky s'attache à défendre le grand alexandrin contre la critique rationaliste. Et ceci fait honneur à son sens de la tradition.

Malgré tout, il se laisse influencer par Baur. C'est ainsi qu'il traite longuement et en première place du rachat au démon. Ce qui laisserait croire, alors même qu'il s'efforce d'établir ensuite le contraire, que c'est là chez Origène le côté le plus important de la Rédemption.

En réalité, ce qui domine de beaucoup dans la sotériologie origéniste, c'est le sacrifice. Or si, pour combattre Baur, Orfanitsky a suffisamment montré l'efficacité et la nécessité du sacrifice de la croix, son exposé sur ce point pourrait bien être complété par quelques nuances. C'est ainsi qu'il insiste trop peu sur son caractère substitutif. Origène pourtant, en s'inspirant d'Isaie, LIII et de I Pierre, I, 21, a souvent des expressions comme celles-ci :

---

(1) *In Rom.*, III, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 950.
(2) Orfanitsky, p. 47.

« Le Christ sur la croix a porté nos péchés » (1). « Il a pris sur lui nos péchés » (2). A certains moments, on pourrait presque supposer que, si le Sauveur nous purifie de nos péchés, c'est précisément parce qu'il en porte la peine. Telle est l'idée qui ressort par exemple de ce texte : *Mors quae poenae causa infertur pro peccato purgatio est peccati ipsius pro quo jubetur inferri* (3).

Mais surtout Orfanitsky ne semble pas avoir aperçu l'importance exceptionnelle (4) de l'homélie XXIV sur les Nombres. Non pas qu'il l'ignore entièrement ; mais il se contente d'en citer seulement une partie, dans une note où elle est presque noyée parmi d'autres citations. Pourtant c'est ici qu'on trouve ce qu'Origène a écrit de plus complet sur la Rédemption. *Quoniam peccatum introiit in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necesse fuit provideri hostiam pro peccato.* Mais les sacrifices de l'Ancien Testament étaient insuffisants pour cela. Il fallait donc le sacrifice de la croix pour nous obtenir de Dieu notre pardon : *Sed... unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum ; et ideo cessaverunt ceterae hostiae, quia talis fuit haec hostia ut una sola sufficeret pro totius mundi salute* (5). On trouve dans ce texte tout le plan de la Rédemption : notre état de péché, nécessitté d'un moyen de propitiation pour en sortir, rôle providentiel du sacrifice à cette fin, mais insuffisance des sacrifices de

(1) *In Matth.*, XII, 29, *P. G.*, t. XIII, col. 1048. Cf. *In Lev.*, I, 3, *P. G.*, t. XII, col. 408 ; *In Rom.*, VI, 7, *P. G.*, t. XIV, col. 408.

(2) *In Johan.*, VI, 37, *P. G.*, t. XIV, col. 292. Cf. *In Rom.*, IV, 11, *P. G.*, t. XIV, col. 1000.

(3) *In Lev.*, XIV, 4, *P. G.*, t. XII, col. 557.

(4) Signalée avec instance dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 140-141 et *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 95-96.

(5) *In Num.*, hom. XXIV, 1, *P. G.*, t. XII, col. 755-759.

l'ancienne Loi ; nécessité et souveraine efficacité du sacrifice de la croix.

Il suffirait d'un tel passage, où se trouvent anticipées les principales thèses que saint Anselme devait grouper autour du concept de satisfaction, pour montrer combien était consistante dans l'esprit d'Origène la théologie du sacrifice de la croix. Et comme il s'agit là d'un texte synthétique, où sont condensés et liés les enseignements dispersés ailleurs, il n'est pas besoin de prouver davantage que cet aspect est pour lui le principal.

En regard, le thème de la rançon est évidemment secondaire. Orfanitsky n'est pas heureux sur ce point. Sans doute il conteste avec raison, contre Baur l'influence gnostique sur Origène et, bien que sa démonstration soit un peu sommaire, elle indique au moins les arguments essentiels (1). Mais, en y consacrant de longues pages et les premières, alors qu'une place modeste et tardive est réservée au sacrifice, son exposé fausse les proportions.

Il faut cependant essayer de comprendre cette doctrine spéciale d'Origène, dont la critique, depuis Baur, ne cesse d'user et d'abuser contre lui. Orfanitsky n'aborde même pas ce problème d'interprétation (2). Il est aujourd'hui, après les études détaillées dont ce problème a fait l'objet (3), relativement facile de savoir ce qu'il faut en penser.

Tout d'abord il y a lieu d'écarter le prétendu contrat imaginé par Baur (4), d'après lequel la rançon serait

---

(1) Pour une démonstration *ex professo*, voir J. Rivière, *Un exposé marcionite de la Rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 185-207 et 297-323.

(2) Tout au plus lit-on plus loin (p. 52) que la rançon est une des « exagérations » d'Origène. Mais rien dans son exposé n'indique dans quel sens ni pourquoi.

(3) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 165-212.

(4) On le retrouve chez Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1931, p. 350.

pour le démon un véritable droit que Dieu aurait dû et voulu respecter. Si Origène présente le démon comme ayant sur les pécheurs un réel pouvoir (1), nulle part il ne dit que ce pouvoir constitue un « droit » (2) et, bien moins encore, que Dieu dût en tenir compte. Au contraire, le démon est pour lui un tyran (3), c'est-à-dire un maître illégitime, dont le rôle se borne à celui de *carnifex*, donc à l'exécution des ordres de Dieu (4).

Le seul élément exact de cette systématisation, c'est que le docteur alexandrin parle de « rançon » à l'égard de Satan. Mais rien ne permet de prendre ce terme au sens strictement littéral.

Cette doctrine s'affirme d'abord dans des textes vagues comme ceux-ci : « Donner son âme en rançon pour beaucoup » (5) ou « Jésus-Christ s'est fait notre rançon » (6). Mais il s'agit là de formules scripturaires qui ne disent rien et toute la question est de savoir comment Origène les a interprétées.

Plus précis semblent au premier abord les textes cités plus haut (p. 48), où Origène affirme que le Rédempteur fut livré ou se livra au prince de ce monde. Cependant, remis dans leur contexte, ces textes apparaissent comme purement métaphoriques. Ils signifient simplement que le Christ a subi pour nous la mort qui était l'œuvre du démon. Pour arriver à la victoire, le Christ a voulu avoir

---

(1) *In Matth.*, XII, 18 et XIII, 8-9, *P. G.*, t. XII, col. 1044 et 1117.

(2) Ce mot se trouve une seule fois chez lui. « Per delictum morti regnum datur, nec potest regnare in aliquo nisi *ius regni* accipiat ex delicto. » *In Rom.*, V, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 1026. Mais il ne dépasse pas ici le sens général de pouvoir.

(3) *In Johan.*, I, 39, *P. G.*, t. XIV, col. 92.

(4) *In Exod.*, VI, 9, *P. G.*, t. XII, col. 338.

(5) *In Johan.*, I, 39, *P. G.*, t. XIV, col. 92.

(6) *In Rom.*, III, 7, *P. G.*, t. XIV, col. 945.

d'abord le dessous, c'est-à-dire succomber à la mort. C'est ce mode onéreux de Rédemption choisi par Dieu et accepté par le Christ qui, dans le langage biblique retenu par Origène, est présenté sous l'image d'une rançon (1).

Le seul texte un peu plus inquiétant est celui du commentaire sur l'Épître aux Romains, où le démon a demandé et par conséquent obtenu le sang du Christ comme rançon. Seulement ce texte, qui vient incidemment dans un passage qui tend à justifier la circoncision contre les adversaires de l'Ancien Testament, n'est pas directement relatif à la Rédemption. Ce n'est donc pas là, selon toute apparence, qu'il faut chercher la pensée définitive de l'auteur.

Peut-être même pourrait-on dire, en tenant compte de l'ensemble de son raisonnement, que ce sont les marcionites — car Origène s'adresse ici à eux — qu'il fait parler ainsi *ad hominem*.

En tout cas, cet unique texte, dans lequel le démon réclame le sang du Christ en rançon, est trop isolé et de sens trop douteux pour suffire à faire contrepoids aux autres, qui ou bien ne comptent pas parce que trop vagues, ou bien sont manifestement métaphoriques. Si Origène avait admis un paiement réel fait par le Christ au démon, il aurait su le dire en termes plus clairs.

---

(1) L'anglican H. Rashdall, qui n'est pas précisément favorable à la tradition chrétienne, à propos de la rançon dans Origène s'exprime ainsi : « La rançon — terme fourni par les Évangiles et qui devait être de ce chef accepté et expliqué — représente simplement le prix moyennant le paiement duquel le Sauveur a réalisé de fait le salut du genre humain. La délivrance de l'homme coûte à Jésus la mort sur la croix. La mort et plusieurs autres maux physiques étaient, pour Origène, et non pas seulement dans ce cas mais toujours, produits par le diable et les autres esprits mauvais... Il n'y a rien de métaphorique dans l'allusion à ces esprits ; mais la rançon dont il y est parlé est évidemment une métaphore. » H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 260. Cf. p. 259, où est reconnu le *rhetorical and metaphorical* caractère de ce langage.

Ainsi l'offrande du Christ sur la croix prend deux aspects. Envisagée par rapport à Dieu, elle apparaît comme un sacrifice expiatoire pour les péchés des hommes ; par rapport au démon, elle est une « rançon » qui nous délivre de sa captivité. Mais ces deux aspects répondent à une seule réalité, la mort salutaire du Fils de Dieu, dont le premier désigne le caractère fondamental, par rapport auquel le deuxième n'est qu'une conséquence.

Quant à mettre en cause, avec Orfanitsky, le caractère authentiquement ecclésiastique de cette sotériologie, la question ne se pose même pas. Car la position d'Origène par rapport à l'éternité de l'enfer et à l'universelle apocatastase n'a rien à voir avec la Rédemption. Au contraire, l'enseignement du maître alexandrin sur l'œuvre rédemptrice du Christ, est non seulement orthodoxe, mais particulièrement riche et approfondi au point de compter parmi ce que la tradition grecque offre de meilleur.

V. — Premiers essais de théologie latine

A la différence des Grecs, les premiers théologiens latins, d'après Orfanitsky, songent plutôt au côté polémique de la Rédemption et se préoccupent moins d'exposition doctrinale. Tertullien (p. 23-28) retient pourtant son attention.

De même que saint Irénée, mais avec beaucoup moins d'insistance et de développements, Tertullien connaît le rôle du Verbe incarné dans le plan divin. En effet, pour sauver les hommes, il n'était pas suffisant pour le Verbe d'apparaître devant eux. Il devait se faire homme : il l'est devenu par son Incarnation, sur la nécessité de laquelle Orfanitsky abonde en répétitions.

Devenu homme, le Fils de Dieu s'est offert en sacrifice à Dieu. Par là, il nous a réconciliés avec Dieu et détruit la mort : *Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut*

nativitatem nostram nativitate sua reformaret atque ita etiam nostram mortem sua dissolveret (1).

Mais il n'est pas douteux que, si Tertullien affirme la réalité du sacrifice de la croix et de ses effets rédempteurs, il ne se livre à aucune analyse théologique sur ce point. « Il faut reconnaître, écrit avec raison Orfanitsky, que Tertullien, en exposant l'enseignement chrétien sur les souffrances et la mort du Christ, offertes par lui à Dieu le Père en sacrifice pour les péchés et les fautes de l'humanité, sacrifice qui libère les hommes de la mort, ne décide pas clairement la question de savoir de quelle manière les souffrances et la mort du Christ sur la croix produisent un tel effet salutaire pour l'humanité » (2).

Il est vrai que Tertullien emploie le terme *satisfactio* et son corrélatif *satisfacere*. Quelques auteurs en ont conclu à tort qu'il connaît déjà la « satisfaction » du Christ (3). Orfanitsky ne tombe pas dans cette erreur d'interprétation. « Tertullien, observe-t-il en faisant sienne l'opinion du théologien protestant allemand Hagenback, appliquait ces deux termes à ceux qui amendent leurs propres péchés par la pénitence et la correction » (4).

En résumé, pour Tertullien l'œuvre rédemptrice du Christ consiste dans le sacrifice offert à Dieu pour nos péchés. Quant au démon, dont Orfanitsky ne se préoccupe pas dans son exposé, « Tertullien se contente d'affirmer que le péché nous soumettait à son empire et qu'un des aspects de notre Rédemption, un des grands bienfaits par

---

(1) *Adv. Marc.*, III, 9, *P. L.*, t. II, col. 334. A quoi nous pouvons ajouter *Adv. Jud.*, XIII et XIV, *P. L.*, t. II, col. 636 et 640 ; *Adv. Gnost. scorp.*, VII, *P. L.*, t. I, col. 136 et *De fuga*, XII, *P. L.*, t. II, col. 114.

(2) Orfanitsky, p. 28.

(3) Voir Chr. Baur, *op. cit.*, p. 101. Cf. J. Rivière, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 286-287.

(4) Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit., Leipzig, 1847, t. I, p. 168.

conséquent de notre Rédempteur, fut de nous en délivrer » (1).

Par rapport à Tertullien, non sans raison, saint Cyprien paraît à Orfanitsky n'avoir pas d'idées personnelles sur la Rédemption (p. 28). Du moins répète-t-il celles de ses prédécesseurs.

C'est sans doute pourquoi notre auteur se contente de citer de lui, d'après une traduction russe, quelques textes peu caractéristiques. Selon l'évêque de Carthage, dit-il, « le salut nous est donné par Dieu par l'intermédiaire du Christ qui est son Verbe » (2). Dans cet ordre général, il aurait pu rapporter ce passage, où semble se refléter la conception orientale du salut qu'il aimait à relever chez l'évêque de Lyon (3).

Quod conservandis et vivificandis nobis Pater Filium misit ut reparare nos posset quodque Filius missus esse et hominis filius vocari voluit ut nos Dei filios faceret; humiliavit se ut populum qui prius jacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet (4).

Mais Orfanitsky lit également dans saint Cyprien que « le Christ a porté nos péchés, qu'il a souffert pour nous et que Dieu l'a livré pour nos péchés » (5). Les textes de ce genre, en effet, ne sont pas rares chez l'évêque de Carthage (6). Qu'il nous suffise d'en citer un seul qui les résume pour ainsi dire tous.

---

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Études critiques et documents, p. 164.

(2) Traduction russe des œuvres de saint Cyprien, Kiev, 1861, t. II, p. 10-11.

(3) Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 221.

(4) Cypr., *De op. et eleem.*, 1, édit. Hartel, t. I, p. 370.

(5) *De lapsis*, 17, *ibid.*, p. 249.

(6) Par exemple, *Ad Fortun.*, 5, édit. Hartel, t. I, p. 326 ; *De bono pat.*, 6, *ibid.*, p. 401 ; *Epist.*, LXIII, 13, *ibid.*, t. II, p. 711.

Venia confitenti datur et ad immortalitatem sub ipsa morte transitur. Hanc gratiam Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sui sanguinis, reconciliando hominem Deo Patri..., vivificando mortalem regeneratione caelesti (1).

En même temps que la vie divine et l'immortalité, on voit que l'évêque de Carthage ne manque pas de rattacher à la croix du Christ la rémission de nos péchés et notre réconciliation avec Dieu (2).

Bien que peu spéculatif et peu personnel en matière de Rédemption comme ailleurs, saint Cyprien aurait mérité d'être davantage étudié par Orfanitsky. Car son témoignage sotériologique n'est pas moins important, ni son réalisme dans sa manière de comprendre l'exécution de l'œuvre rédemptrice moins solide que celui de Tertullien.

*
**

Tout en montrant la volonté d'être précis, l'exposé d'Orfanitsky est souvent trop éloigné d'y parvenir. En général, il s'arrête à la surface des problèmes, sinon à leurs à-côtés. N'attribue-t-il pas au thème secondaire de la divinisation une importance disproportionnée en semblant le mettre en parallèle avec la rémission de nos péchés et notre réconciliation avec Dieu ? D'autre part, le thème du rachat est par lui traité d'une manière incomplète, sans que la signification en soit jamais précisée.

Il n'a pas non plus assez l'air de voir que ces thèmes sont le terrain favori des adversaires de la continuité de la tradition. Son apologétique sur ce point est inexistante

(1) *Ad Demetr.*, 25-26, *ibid.*, t. I, p. 370.

(2) Mais, pas plus que chez Tertullien, quoi qu'en dise Ad. Harnack, le terme de satisfaction n'est appliqué par lui à l'œuvre du Christ. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 228.

ou faible, tandis que son étude sur le sacrifice du Christ reste sommaire.

Avec beaucoup de bonne volonté, cette exposition révèle une insuffisante vision du problème actuellement posé sur le terrain positif et, dans l'ordre théologique, une propension à se contenter de catégories trop indéterminées pour être précises. Son zèle pour la tradition ne va pas jusqu'à lui faire découvrir toutes les richesses que celle des trois premiers siècles offre au théologien, ni à lui faire défendre efficacement ce qu'il veut en retenir.

CHAPITRE III

PÉRIODE « ŒCUMÉNIQUE »

I. — ÉGLISE GRECQUE

Après les trois premiers siècles, qui sont une période de début, s'ouvre ce que notre auteur appelle la « période œcuménique », c'est-à-dire celle qui coïncide avec les sept premiers conciles généraux. C'est d'abord et surtout les Pères grecs qu'il s'applique à présenter. Rien de plus normal. Son désir n'est-il pas de montrer la richesse et la perfection de la patristique — surtout grecque — en matière de Rédemption ? Mieux que tout autre, ce chapitre va nous montrer jusqu'à quel point ses efforts sont couronnés de succès.

I. — Exposé d'Orfanitsky

Persuadé que la période qui va du IV^e^ au VIII^e^ siècle a marqué « le développement intégral » du dogme de la Rédemption, Orfanitsky commence, dans une sorte d'aperçu très général (p. 51-59) qui sert d'introduction à son exposé, par en indiquer « les causes externes ». Ce fut tout d'abord le besoin d'expliquer aux incroyants et aux faibles le vrai sens du dogme sotériologique ; ensuite, comme l'œuvre du Christ sert de base à sa divinité combattue par les Ariens, il importait de l'expliquer et de la

justifier devant ces hérétiques. A quoi s'ajoutaient des « causes internes », savoir principalement l'influence exercée par les Pères antérieurs et aussi le rôle joué par l'étude intense de l'Écriture Sainte.

Le nombre des pages qu'Orfanitsky consacre ensuite à l'étude des Pères grecs en particulier (p. 59-127), soit plus d'un tiers de tout son livre, montre la grande importance qu'il attache à cette période. La raison en est, sans nul doute, dans sa conviction générale, déjà notée plus haut (p. 10), que la grande époque patristique — et nulle part elle ne fut plus brillante qu'en Orient — a valu au dogme de la Rédemption du Christ son plein épanouissement. En outre, comme oriental, il est naturel qu'il ait des préférences pour son Église, qui, d'ailleurs, a la chance d'être représentée par des écrivains nombreux et importants.

Matériellement ces témoins de l'Église grecque sont rangés par l'auteur en deux catégories : savoir les « Pères principaux », qui tiennent la première place ; puis les Pères de second plan, qu'il utilise « à titre complémentaire ».

Dans le premier groupe (p. 59-91) il range les Alexandrins et les Cappadociens. Mais il est curieux d'observer qu'il n'éprouve aucun besoin de se conformer à l'ordre chronologique. C'est ainsi que, parmi les Cappadociens, saint Grégoire de Nysse (p. 59-69) est étudié en premier lieu, avant son aîné saint Basile (p. 69-72) et le contemporain de ce dernier saint Grégoire de Nazianze (p. 72-78). D'une manière encore plus étrange, cette première série se termine par saint Athanase (p. 79-91) qui aurait dû la commencer.

Ce mépris de la succession historique n'empêche pas de reconnaître avec lui que ce sont là les Pères les plus notables et que l'essentiel de la théologie grecque de la Rédemption est déjà contenu dans leurs écrits. Ceux qui

viendront ensuite ne feront guère que reprendre et développer les éléments qui existent déjà chez eux.

Dans la catégorie « complémentaire » (p. 91-127) Orfanitsky place sept Pères, dont quelques-uns reçoivent à peine quelques pages. Ce sont, au IV^e^ siècle, dans un ordre chronologique suffisant, saint Cyrille de Jérusalem (p. 91-93), saint Éphrem (p. 94), saint Épiphane (p. 94-97) et saint Jean Chrysostome (p. 97-105). Au V^e^ siècle, il s'arrête davantage sur saint Cyrille d'Alexandrie (p. 104-122), beaucoup moins sur Théodoret (122-124). D'où il passe brusquement au dernier Père grec, de deux cents ans postérieur, saint Jean Damascène (p. 124-127).

A travers ces divers auteurs, surtout les quatre « principaux », Orfanitsky s'efforce d'établir un ordre formel. Il distingue, avec plus ou moins de rigueur, des influences ou courants internes, provenant des deux plus grands docteurs de l'époque antérieure : Irénée et Origène.

L'action de saint Irénée est d'ailleurs assez restreinte. Ce que notre auteur retient de lui, c'est évidemment sa doctrine de la divinisation, mais pour la retrouver uniquement chez saint Athanase.

Origène, au contraire, aurait, à l'entendre, exercé une influence plus vaste. Accessoirement Orfanitsky la cherche dans sa théorie de l'apocatastase, plus ou moins adoptée par saint Grégoire de Nysse. Mais l'héritage principal d'Origène consisterait dans la doctrine du rachat au démon, dont la survivance apparaîtrait directement chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse, indirectement chez saint Grégoire de Nazianze qui la combat avec énergie et chez saint Athanase qui l'aurait remplacée par la rançon à la mort.

Dans l'ensemble, cet exposé d'Orfanitsky donne l'idée que la Rédemption occupe une grande place chez les Grecs. Et rien n'est plus exact.

Non pas qu'elle ait fait de leur part l'objet de traités

systématiques. On ne peut même pas donner proprement ce nom aux synthèses oratoires que sont le *De Incarnatione Verbi* de saint Athanase et la Grande Catéchèse de saint Grégoire de Nysse. D'une manière générale, leur sotériologie reste à l'état dispersé.

Il n'en est pas moins vrai que le problème de l'Incarnation, que les luttes christologiques mirent au premier plan de leurs préoccupations, les amenait à traiter plus ou moins de l'œuvre du Christ. D'autant que celle-ci leur servait « d'argument pour établir — ou rétablir — la vraie notion de sa personne » (1). S'il n'avait pas été vraiment homme, ni sa vie ni sa mort n'auraient pu profiter à notre nature. D'autre part, elles n'auraient pas eu d'efficacité salutaire s'il n'eût été vraiment Dieu. Ce raisonnement était commun d'un côté contre les Apollinaristes et les Monophysistes, de l'autre contre les Ariens et les Nestoriens.

Cela ne veut nécessairement pas dire que la Rédemption ait reçu dès lors, comme le croit Orfanitsky, la perfection de son développement. Les mérites de la théologie grecque ne doivent pas fermer les yeux sur les imperfections que nous aurons à constater.

Quand on l'examine en détail, l'exposition d'Orfanitsky laisse l'impression d'une double confusion. Sur le point principal, comme nous l'avons indiqué (p. 62), Orfanitsky ne manifeste aucun souci de classer les Pères selon l'ordre chronologique. En réalité, dans une période aussi longue et aussi complexe, il est indispensable de s'attacher autant que possible à la suite du temps.

Autant que la chronologie, la précision logique y est en défaut. Bien qu'il se propose d'étudier le sacrifice rédempteur du Christ, le problème de l'Incarnation se mêle toujours chez lui à celui de la Rédemption. Ainsi, pour

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 79.

ne citer qu'un exemple, lorsqu'il veut présenter la sotériologie d'Athanase, il croit devoir insister longuement sur la personne et la nature du Christ comme « Verbe divin ». Ce qui n'intéresse que de loin la Rédemption proprement dite. En réalité, on ne peut que tout embrouiller si l'on ne prend ce terme au sens exact, qui est celui du sacrifice rédempteur et de son efficacité, dont l'Incarnation est tout au plus la condition.

A cette indétermination de l'objet s'ajoute, chez notre auteur, l'insuffisante continuité des idées directrices. A le lire, la divinisation ne reparaît que chez saint Athanase. On pourrait donc croire que les autres Pères l'ignorent complètement et que, par conséquent, ce thème est resté éphémère dans la théologie grecque. Or la divinisation occupe la principale place dans la sotériologie de saint Grégoire de Nysse (1) et n'est pas non plus absolument étrangère aux autres Pères grecs (2).

De même, il y a dans l'étude d'Orfanitsky une criante disproportion entre les éléments sotériologiques. Le rachat au démon l'absorbe au point de devenir un thème de premier plan. Ainsi en est-il jusque chez saint Athanase, qui n'en dit à peu près rien. Chez les autres Pères qui l'ont touchée, cette question passe toujours avant celle du sacrifice et semble, dès lors, la plus importante. En réalité, c'est l'inverse qui correspond à la valeur et à la place respective de ces deux thèmes, comme on l'a déjà vu pour saint Irénée (p. 44-45) et Origène (p. 49, 53-55). Une histoire digne de ce nom ne doit pas sacrifier le principal à l'accessoire.

Cette confusion de l'exposé d'Orfanitsky nous dictait notre devoir. Au lieu de le suivre dans le détail sans fin

---

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 142-159.

(2) *Ibid.*, pour saint Grégoire de Nazianze, p. 176, 177 et 179 ; pour saint Cyrille d'Alexandrie, p. 188, 189 et 192.

de ses analyses, il nous a paru mieux d'adopter un plan synthétique, en triant les thèmes rédempteurs développés chez les Grecs en vue de mettre chacun au rang qui lui revient.

II. — Thème de la divinisation

Quand on se rappelle que les historiens protestants veulent faire de la divinisation la doctrine caractéristique des Pères grecs, on est surpris de voir le peu de place qu'elle occupe chez Orfanitsky. A peine lui consacre-t-il une demi-page (1).

Il ne s'agissait pas d'exposer encore une fois cette conception : l'auteur l'a suffisamment fait plus haut en traitant de saint Irénée (p. 16-23). Mais il y avait lieu d'en poursuivre les destinées dans l'histoire postérieure et c'est ce qu'il ne fait pas. Il signale bien comme étant « sans nul doute empruntée par Athanase à Irénée l'idée que la divinisation de la nature humaine est réalisée dans l'humanité du Verbe » (2). Mais c'est à peu près tout ce qu'il en dit et il n'en est plus question ailleurs.

Or il n'est pas douteux que, dans son *De Incarnatione Verbi*, Athanase n'accorde à la divinisation la première et la plus grande place, qui en fait comme un des pivots de son système du salut. Il suffit d'une brève analyse pour le montrer.

Comme l'homme créé de rien par le Verbe était mortel, expose-t-il, Dieu, par la grâce, l'a doué d'immortalité (3). Mais, par le péché originel, l'homme a perdu cette grâce et il est redevenu mortel (4). Cependant Dieu, après avoir

---

(1) Orfanitsky, p. 57.
(2) *Ibid.*
(3) Ath., *De Inc. Verbi*, 3, *P. G.*, t. XXV, col. 100-101.
(4) *Ibid.*, 4-5, col. 104-105.

une fois créé l'homme, ne pouvait pas permettre que celui-ci restât perdu (1). Il ne devait pas abandonner l'homme à lui-même, son honneur y était intéressé (2). Mais comment le sauver ? D'une part, il était impossible à Dieu de compromettre sa véracité en n'exigeant pas la peine de mort statuée pour le cas où les hommes pécheraient. D'autre part, pour renouveler la grâce perdue, il fallait l'intervention du Verbe lui-même (3).

Ainsi le Verbe a pris une nature humaine et, en revêtant notre corps, il a tué la mort et la corruption (4). De même plus loin Athanase revient à cette idée :

« Il était tout à fait convenable que le Verbe se revêtit d'un corps pour rendre la vie immortelle à notre propre corps... Ainsi le corps ne redoute plus la mort, à cause de la gaine de vie qui l'entoure » (5).

Nous pourrions apporter d'autres textes d'Athanase, où celui-ci présente la Rédemption comme réalisée par l'Incarnation et consistant surtout dans le renouvellement de l'immortalité par l'action du Verbe sur nous. La formule synthétique : « Il s'est fait homme afin de nous diviniser en lui » revient chez lui non seulement dans le traité *De Incarnatione Verbi*, mais aussi dans plusieurs autres (6). C'est dire que la divinisation, si elle n'épuise pas toute la sotériologie de saint Athanase, en est un des éléments principaux (7).

De même en est-il chez saint Grégoire de Nysse, dont la Grande Catéchèse est tout entière construite autour de

(1) *Ibid.*, 6, col. 105-108.
(2) *Ibid.*, 10 et 13, col. 112 et 120.
(3) *Ibid.*, 7, col. 108-109.
(4) *Ibid.*, 8, col. 109.
(5) *Ibid.*, 44, col. 176.
(6) Ainsi *Epist. ad Adelph.*, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1077.
(7) Voir A. Gaudel, *La théologie du Logos chez saint Athanase*, dans *Revue des sciences rel.*, t. IX, 1929, p. 524-539 et t. XI, 1931, p. 1-26.

cette idée. Plus austère et plus sec que le *De Incarnatione Verbi* d'Athanase, ce traité a l'avantage de présenter le même sujet avec encore plus de clarté.

Au début est décrite la création de l'homme et son élévation à l'ordre surnaturel, surtout par le don de l'immortalité. Mais ce don, à la suite de la chute de l'homme, fut perdu. Pour que l'homme pût l'obtenir de nouveau, le créateur, c'est-à-dire le Verbe, devait lui-même intervenir. Ainsi saint Grégoire arrive-t-il à l'Incarnation dont il donne un long exposé (1).

Bien que jusqu'à un certain point nécessaire, l'intervention du Verbe n'en est pas moins un effet de son amour pour l'humanité. C'est la raison dernière pour laquelle il a pris notre nature et l'a divinisée en la fixant ainsi dans la résurrection (2).

Dans la suite, l'auteur revient constamment à son idée fondamentale : « Dieu, dit-il, s'est uni à notre nature afin de la diviniser » (3). Il termine en rappelant les conditions de notre résurrection spirituelle. C'est d'abord le baptême (4) et, comme l'immortalité ne s'accomplit que dans l'autre monde, l'Eucharistie qui la prépare dès ici-bas (5).

On a donc ici toute une exposition sotériologique organisée autour de notre divinisation par le Verbe comme centre (6). Si bien que la mort du Christ, à laquelle Athanase accordait un rôle, semble n'y intervenir pour rien. « Ce qui nous sauve, c'est l'Incarnation et surtout

---

(1) Greg. Nyss., *Orat. catech. magna*, 9-14, *P. G.*, t. XLV, col. 40-48.
(2) *Ibid.*, 9, col. 33-40.
(3) *Ibid.*, 25, col. 68.
(4) *Ibid.*, 36, col. 92-93.
(5) *Ibid.*, 37-40, col. 93-105.
(6) Voir J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910, p. 42-83, 111-117, 192-199, qui expose la place de cette doctrine dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire.

la Résurrection : il n'y a pas autre chose dans la Grande Catéchèse » (1).

Sans y être aussi développé, ce thème n'est pas non plus absolument inconnu des autres Pères grecs. Ainsi, dans son discours pascal, qui peut résumer ses idées sur ce point, saint Grégoire de Nazianze dit notamment : « Il (le Christ) a pris notre chair pour sauver son image et rendre la chair immortelle » (2). Tout le long de ce discours, la valeur de l'Incarnation lui reste présente à l'esprit. « Nous avions besoin, conclut-il, de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu pour vivre » (3).

Comme saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie attribue à l'œuvre du Verbe cette double mission, d'un côté détruire la mort et par là nous rendre l'immortalité et, de l'autre, nous libérer du péché. La destruction de la mort et la grâce de la divinisation dont elle est un élément reviennent souvent dans ses traités (4). « Comme cause de l'Incarnation, dit-il, l'Apôtre n'en donne qu'une, parce que la plus vraie et la plus générale : *Instaurare omnia in Christo,* c'est-à-dire ramener l'humanité à son état primitif » (5), où elle était l'image parfaite de Dieu.

Après avoir rétabli la place historique de la divinisation dans la patristique grecque, faut-il se demander quelle en est la valeur théologique ? Le seul fait que cette mystique de l'Incarnation ait obtenu les faveurs de tant de Pères grecs est une garantie. A propos de saint Irénée (ci-dessus, p. 42), on a déjà dit qu'il y a lieu, sans nul doute, de regarder cette conception comme un élément du surnaturel chrétien.

---

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 156.

(2) *Orat.*, XLV, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 636.

(3) *Ibid.*, 28, col. 661.

(4) Cyr. Alex., *In Hebr.*, hom. II, 14, *P. G.*, t. LXXIV, col. 965 ; *Glaphyr. in Exod.*, II, 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 437.

(5) *In Johan.*, lib. IX (xiv, 20), *P. G.*, t. LXXIV, col. 273.

Il faut cependant prendre garde au problème que soulève la prédilection des Pères grecs pour cette théologie. Parmi les adversaires de la tradition chrétienne, on sait que plusieurs voudraient trouver chez eux une « théorie physique » de la Rédemption, qui mettrait tout le mystère de notre salut dans le seul fait de l'Incarnation en oubliant le sacrifice du Christ, et les opposer de ce chef aux Pères latins. Ce qui ne serait possible que si cette doctrine était exclusive. Or nous allons voir bientôt que tel n'est pas le cas.

Parce qu'il n'a rien vu de ce péril — et c'est là une de ses déficiences — Orfanitsky ne fait rien pour l'écarter. Tout au plus les matériaux qu'il accumule sur la doctrine du sacrifice peuvent-ils fournir indirectement les moyens pour cela.

III. — Thème du sacrifice

Il serait superflu de prouver que tous les Pères grecs sont d'accord sur la valeur objective de la Rédemption, réalisée dans les souffrances et la mort du Christ. Mais il est plus important de constater que, chez la plupart, cette cette foi prend une forme plus précise.

Déjà les témoins de la divinisation n'ignorent pas le sacrifice rédempteur. Orfanitsky l'a bien remarqué pour saint Athanase. « Pour lui, écrit-il en tête de son exposé, la principale et véritable signification de la mort du Christ consiste en ce qu'elle est un sacrifice offert à Dieu le Père comme rançon de tous les hommes, rançon par laquelle il a payé à Dieu la dette dont les hommes lui étaient redevables » (1).

Dans la suite, notre auteur trouve même en saint Atha-

(1) Orfanitsky, p. 79.

nase des éléments pour résoudre à peu près toutes les questions qui peuvent se poser sur le sacrifice du Christ (p. 82-90) : sa nécessité, sous réserve de la libre acceptation du Sauveur, son universalité, sa suffisance et sa surabondance. Ce qui ne laisse pas d'être quelque peu disproportionné.

Il est bien vrai qu'Athanase présente le sacrifice du Christ comme une des fins de l'Incarnation.

« Le Verbe a pris un corps, afin de pouvoir mourir pour nous... Il l'a offert à la mort comme une hostie et une victime toute pure » (1).

Et l'on peut regarder comme un aspect de la même idée ce qu'il dit de la valeur expiatoire de cette mort. « Il fallait la mort pour payer la dette de tous. » Et c'est pourquoi notre mort devait être « accomplie dans le corps du Sauveur et détruite à cause du Verbe qui habitait ce corps » (2). Mais, même si le sacrifice apparaît dans le *De Incarnatione Verbi,* c'est toujours en second lieu, après la divinisation (3).

Contrairement au *De Incarnatione Verbi* de saint Athanase, la Grande Catéchèse de saint Grégoire de Nysse ne semble connaître aucune autre condition du salut que l'Incarnation. A peine peut-on y relever quelques notes vagues sur le Christ qui « sauve les hommes par l'expérience de la mort » (4). Mais, dans l'ensemble, « jamais le réalisme n'a plus complètement disparu devant la spéculation mystique » (5).

---

(1) *De Inc., Verb.*, 9, *P. G.*, t. XXV, col. 112.

(2) *Ibid.*, 20, col. 132.

(3) Dans les autres écrits de saint Athanase le sacrifice du Christ n'est pas non plus absent. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 149-151.

(4) Greg. Nyss., *Orat. cath. magn.*, 16, *P. G.*, t. XLV, col. 53.

(5) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 156.

Ce n'est que dans les autres écrits de Grégoire que nous trouvons quelques traits sur le sacrifice. Et c'est à ceux-là que se réfère Orfanitsky pour assurer qu'il « adopte pleinement l'enseignement apostolique et patristique, savoir que les souffrances et la mort du Christ sont un sacrifice réconciliateur offert à Dieu par le Christ en tant que grand prêtre du genre humain pour le sauver du péché et de ses suites » (1). En suite de quoi il s'explique assez abondamment sur le caractère de ce sacrifice et de ses fruits.

Voici, en effet, quelques-unes de ses déclarations. Elles restent néanmoins sommaires et peu explicites.

« Avec son propre sang il a présenté l'expiation sacerdotale pour nos péchés... et il s'est offert en sacrifice pour nous » (2). « Car le Christ est l'agneau pascal immolé pour nous » (3), « qui se fait péché pour nous et nous délivre de notre malédiction en la prenant sur lui » (4).

Si le sacrifice du Christ, loin d'avoir disparu chez les Pères grecs qui accordent le plus de place à l'Incarnation déifiante, émerge çà et là chez eux en des témoignages saisissants, à plus forte raison en est-il ainsi chez ceux qui attachent moins d'importance à la divinisation et s'appliquent davantage à commenter les textes d'Isaïe ou de saint Paul.

De fait, en regard de la « synthèse spéculative », qui caractérise la sotériologie de saint Athanase, on a pu dresser une « synthèse réaliste » non moins ferme (5).

---

(1) Orfanitsky, p. 66.

(2) *Cont. Eun.*, VI, *P. G.*, t. XLV, col. 717.

(3) *De perf. christ. forma*, *P. G.*, t. XLVI, col. 264.

(4) *Cont. Eun.*, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 888-889. Cf. *De occ. Dom.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1156-1157 : « Le Christ, au nom et à la place de l'humanité, s'est offert en sacrifice... pour effacer le péché. » Mais ce texte n'est plus regardé comme authentique.

(5) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 160-170.

Tout le plan du salut tourne ici autour du péché de l'homme et de la mort du Christ qui vient l'effacer. Les principaux représentants de cette sotériologie sont Eusèbe de Césarée, saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Chrysostome, un peu plus tard saint Cyrille d'Alexandrie.

D'Eusèbe Orfanitsky ne souffle pas mot. Pourtant l'évêque de Césarée a une doctrine très arrêtée sur le sacrifice du Christ. Après avoir traité de l'œuvre du Sauveur en général, il se demande quelles étaient les causes de son avènement. « Pour laver nos péchés, répond-il, en se laissant frapper et en devenant malédiction pour nous. » Ou encore : « Afin de s'offrir en sacrifice à Dieu pour le monde entier » (1). De fait, il établit toute une théorie du sacrifice. D'après lui, déjà dans l'Ancien Testament les hommes « sacrifiaient au Dieu tout-puissant des animaux » comme « un échange (ἀντίλυτρον) pour l'âme des pécheurs » (2). Dans le Nouveau Testament, c'est le Christ qui apparaît

« comme un sacrifice pour les âmes de tous les hommes, comme une hostie pure de toute tache ou péché..., comme l'agneau de Dieu... par lequel nous trouvons la rémission des péchés antérieurs ».

Car c'est à lui que « Dieu a attribué nos péchés » et lui qui « est devenu malédiction et péché pour nous » (3). Il a fait tout cela « en raison de la communauté de sa nature » avec la nôtre et « il a pris sur lui les misères de

---

(1) Euseb. Caesar., *Dem. Ev.*, IV, 12, *P. G.*, t. XXII, col. 284. Le développement dont ces textes font partie est signalé dans Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. II, p. 258, « comme le plus riche peut-être en contenu de toute la littérature chrétienne avant saint Augustin ». Ce jugement est repris dans K. Kuehner, *Augustin's Auschxuung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890, p. 19.

(2) *Ibid.*, I, col. 84-86.

(3) *Ibid.*, col. 88.

ses membres souffrants..., il s'est constitué notre caution pour que nos péchés soient remis » (1).

Quant à saint Cyrille de Jérusalem, Orfanitsky reconnaît qu'il « a répété brièvement l'enseignement de saint Athanase sur le sacrifice rédempteur » (2).

Mais c'est surtout dans sa XIII[e] Catéchèse que Cyrille donne une exposition suivie sur ce point. « C'est la croix, dit-il, qui apporte à tous la délivrance du péché... et au monde entier la rédemption »; car par elle le Christ « apaise la colère de Dieu contre les hommes » (3). Il s'est laissé crucifier pour nous et « son humanité portait les péchés du monde » (4).

« Par le sang de la croix il a réconcilié le ciel et la terre. Il a pris nos péchés sur son corps sur la croix afin qu'étant morts à nos péchés nous vivions dans la justice » (5).

A côté des Pères chez qui le sacrifice apparaît en des synthèses continues, il y en a d'autres chez qui nous pouvons relever des affirmations dispersées, mais témoignant d'un réalisme non moins solide.

Chez saint Jean Chrysostome, le Christ offre un sacrifice capable « d'apaiser son Père » (6) et opérer « l'effacement des péchés » (7). Le Christ peut faire cela, car « il s'est fait homme » (8) et par là « il transporte sur lui non seulement notre mort, mais notre faute » (9).

---

(1) *Ibid.*, X, col. 725.
(2) Orfanitsky, p. 91.
(3) Cyr. Hier., *Cat.*, XIII, 1, col. 792-793.
(4) *Ibid.*, 28, col. 805.
(5) *Ibid.*, 33, col. 812-813.
(6) Johan. Chrys., *In Hebr.*, hom. XVII, 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 128.
(7) *Hom 1 de cruce et latr.*, 1, *P. G.*, t. XLIV, col. 399.
(8) *In Hebr.*, hom. V, 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 47.
(9) *In II Cor.*, hom. XI, 3-4, *P. G.*, t. LXI, col. 478.

Dans le même cadre réaliste prennent place des expressions isolées qu'on recueille chez saint Basile et saint Grégoire de Nazianze. Ainsi l'évêque de Césarée parle du « Fils de Dieu.... qui s'est offert lui-même à Dieu en victime pour nos péchés » (1), « ...qui nous a délivrés de la malédiction en devenant malédiction pour nous » (2). Car « Jésus-Christ l'Homme-Dieu peut seul offrir à Dieu une expiation suffisante pour nous tous » (3). Pour saint Grégoire de Nazianze, le sacrifice qui nous sauve consiste dans le sang du Christ « qui a purifié le monde » (4). Car le Christ « a fait sienne notre rébellion, comme la tête de tout le corps » et « il s'est approprié nos péchés » (5) « en se faisant péché même et malédiction même (6). Et le Christ a fait tout cela parce qu'il est la « grande victime, qui devait purifier.. le monde entier et pour toujours » (7).

Notre auteur consacre plus d'attention à saint Cyrille d'Alexandrie. Et avec raison : ce Père, en effet, représente l'apogée de la sotériologie grecque. Or, bien qu'il souligne contre Nestorius la portée de l'Incarnation en vue de nous diviniser, le sacrifice du Christ occupe dans sa doctrine une place éminente. Après de longues pages sur sa théologie de l'Incarnation (p. 101-112), Orfanitsky en arrive à la question. « Ainsi, dit-il, Jésus-Christ est le grand-prêtre dont le but est de réconcilier Dieu pour nos

---

(1) Bas., *In Ps.*, XXVIII, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 296.
(2) *Reg. fusius tract.*, II, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 916.
(3) *In Ps.*, XLVIII, 3-4, *P. G.*, t. XXIX, col. 440.
(4) Greg. Naz., *Orat.*, IV, 68, *P. G.*, t. XXXV, col. 1060.
(5) *Orat.*, XXX, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 108-109.
(6) *Orat.*, XXXVII, 1, col. 284.
(7) *Orat.*, XLV, 13, col. 640. Ces divers témoignages justifient le jugement porté dans K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tubingue, 1904, p. 179 : « C'est sur la mort du Christ que se concentre l'intérêt religieux de Grégoire. »

péchés » (1). Suivent quelques textes d'où ressort une idée d'ensemble sur le sacrifice rédempteur :

« Le Christ, véritable agneau pascal, dit-il, a été immolé pour nous... : au prix de son sang... il nous a réconciliés avec son Père en souffrant pour nous dans sa chair afin de nous purifier » (2).

En effet, le but principal de l'« agneau immaculé conduit au sacrifice... est de chasser le péché du monde... et de briser la malédiction qui pesait sur nous » (3). De plus, il nous a libérés de la peine du péché ; car « ce châtiment, qui revenait aux pécheurs, est tombé sur lui. Dieu l'a frappé à cause de nos péchés, afin de nous absoudre de la peine » (4) que nous méritions. Or le Christ, pour cela, devait être un substitut équivalent (ἀντάξιος). L'idée qu'« un seul devait mourir pour tous qui fût le juste équivalent de la vie de tous » (5) revient à maintes reprises chez l'évêque d'Alexandrie (6). Aussi a-t-on pu dire que « saint Cyrille a si bien résumé ses prédécesseurs et marqué en même temps leur doctrine d'une empreinte si personnelle que nous avons vraiment ici le dernier mot de la théologie grecque » (7).

En même temps qu'une ferme tradition dogmatique sur la réalité du sacrifice rédempteur, on peut relever chez les Pères grecs au moins un commencement d'analyse théologique sur sa nature, sa nécessité et son efficacité.

---

(1) Orfanitsky, p. 116.

(2) *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1356.

(3) *In Johan.*, II (I, 29), *P. G.*, t. LXXIII, col. 192.

(4) *In Is.*, LIII, *P. G.*, t. LXX, col. 1181.

(5) *In Johan.*, XI (XVIII, 7-9), *P. G.*, t. LXXIV, col. 585.

(6) Ainsi *Quod unus sit Christ.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1341 ; *Epist. ad Valer.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 264 ; *De recta fide ad reginas*, I, 7, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1208.

(7) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 187.

Pour essayer de dire en quoi a consisté le sacrifice du Christ, la théologie moderne a fait valoir l'expiation pénale et la réparation morale (1). On trouve chez les Grecs les éléments des deux.

Sans proprement se poser la question, Orfanitsky rencontre des textes où l'on voit que le Christ a souffert pour nous et qu'il a porté la peine de nos péchés. Ainsi chez saint Grégoire de Nazianze : « Le Christ s'est fait péché et malédiction... Il a porté nos iniquités et nos souffrances » (2). Chez saint Cyrille d'Alexandrie surtout ce caractère pénal du sacrifice rédempteur est accentué.

« Que le Christ a enduré la mort pour le genre humain, cela veut dire qu'il a porté la peine statuée par la justice divine pour le péché de l'humanité » (3).

Et Orfanitsky de citer encore des textes comme les suivants :

« Il a porté la peine fixée pour l'humanité à cause du péché (4) . Le Christ est mort pour tous et la mort de tous fut pardonnée en lui » (5).

A ces divers témoignages rien n'est d'ailleurs plus facile que d'en ajouter d'autres. Celui, par exemple, de saint Athanase, qui enseigne que le « Christ a donné en rançon corps pour corps, âme pour âme, tout son être pour l'homme tout entier » (6). De même saint Basile :

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 225-295.

(2) Greg. Naz., *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 189.

(3) Cyr. Alex., *De Inc. Unig.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1229-1232.

(4) *Ibid.*, col. 1201.

(5) *De recta fide ad reginas*, orat. II, 7, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1344.

(6) Ath., *De Inc. Verbi*, 20, *P. G.*, t. XXV, col. 129-132.

« Il a pris sur lui nos faiblesses et porté nos misères, il a été blessé pour nous afin de nous guérir par ses blessures, il nous a délivré de la malédiction en devenant malédiction pour nous, il a subi pour nous une mort honteuse pour nous introduire dans la vie éternelle » (1).

A côté de cette expiation pénale, les Pères grecs n'ont pas manqué non plus de relever dans le sacrifice du Christ une valeur morale de réparation. On le devine à l'accent qu'ils mettent sur son obéissance. Par là, selon saint Grégoire de Nysse, « le Christ guérissait la désobéissance humaine » (2). En obéissant « le Christ nous a tous, d'après saint Cyrille d'Alexandrie, absous du crime de désobéissance » (3). Et il va de soi que cette obéissance, qui s'accompagnait d'une parfaite liberté, n'est que la forme suprême de son amour (4).

Toutes ces affirmations ne vont guère d'ailleurs au delà des matériaux bibliques. Tout juste peut-on discerner çà et là des tendances légèrement indiquées sur l'expiation pénale et la réparation morale, mais qui n'aboutissent nulle part à une analyse consistante.

Avec la nature du sacrifice rédempteur, les Pères grecs ont aussi touché parfois la question de sa nécessité. Orfanitsky la trouve seulement chez saint Athanase, dont il résume ainsi la pensée : « Ni l'homme sans Dieu, ni Dieu sans l'homme ne pouvait accomplir notre salut » (5). De fait, le docteur d'Alexandrie s'exprime en ces termes :

---

(1) Bas., *Reg. fusius tract.*, II, 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 916.

(2) Greg. Nys., *Ant. adv. Apoll.*, *P. G.*, t. XLV, col. 1165.

(3) Cyr. Alex., *De recta fide ad reginas*, II, 7, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1344.

(4) Johan. Chrys., *In Rom.*, hom. IX, *P. G.*, t. LX, col. 470-471 ; Epiph., *Adv. haer*, I, *P. G.*, t. XLI, col. 317.

(5) Orfanitsky, p. 82.

« Nous ne serions pas libérés du péché et de la malédiction si le corps dont s'est revêtu le Verbe n'était pas humain dans sa nature... et de même si celui qui s'est fait corps n'était pas le vrai et le propre Verbe venu du Père » (1).

Ce genre de raisonnement se retrouve chez saint Basile, qui affirme de Jésus-Christ que « seul il peut donner à Dieu le prix pour nous tous » (2). De même saint Cyrille d'Alexandrie a des textes comme celui-ci : « Pour que le monde soit véritablement et pleinement sauvé, il est insuffisant que le Rédempteur soit homme : il doit être un Dieu devenu homme » (3). Mais ces énoncés restent d'ordre général et l'on ne voit nulle part si cette nécessité doit s'entendre au sens absolu ou seulement relatif.

Plus ou moins nécessaire en théorie, le sacrifice du Christ fut, en pratique, d'une parfaite efficacité. Orfanitsky, sans citer aucun texte, affirme que cette suffisance est exprimée par saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie. De fait, nous pouvons relever chez le premier de textes comme celui-ci : « Cette rançon unique, suffisante pour tous les hommes (ἀντάξιον), on l'a trouvée : c'est le sang de Jésus-Christ répandu pour nous » (4) ; chez le second des expressions comme la suivante : « Le sacrifice du Christ est capable de vivifier le monde entier » (5). On a vu plus haut (p. 76), à quel point il souligne l'équivalence entre le sacrifice du Christ et notre péché. De même saint Jean Chrysostome parle du Christ comme de « la victime qui suffisait à sauver tous les hommes » (6).

---

(1) Ath., *Cont. Arian.*, II, 70, *P. G.*, t. XXVI, col. 295-296.
(2) Bas., *In Ps.*, XLVIII, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 440.
(3) Cyr. Alex., *De recta fide ad reginas*, II, 7, *P. G.*, LXXVI, col. 1344.
(4) Bas., *In Ps.*, XLVIII, 7, *P. G.*, t. XXIX, col. 452.
(5) Cyr. Alex., *In Hebr.*, III, 1, *P. G.*, t. LXXIV, col. 585.
(6) Johan. Chrys., *In Gal.*, hom. II, 8, *P. G.*, t. LXI, col. 647.

Cette valeur du sacrifice de la croix fut même surabondante. Orfanitsky ne manque pas de remarquer le texte classique de saint Cyrille de Jérusalem, où il voit, avec raison, enseignée « la vertu surabondante » des souffrances et de la mort du Christ : « Nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui, pour nous, a livré son âme » (1). Dans le même sens il se réfère à saint Jean Chrysostome, « qui, dit-il, développe plus que les autres Pères cet enseignement » (2).

Au total, si l'affirmation du sacrifice rédempteur chez les Pères grecs est hors de doute, il n'en est pas moins certain que chez eux l'analyse de cette idée est encore imparfaite. Ces sortes d'esquisses ne suffisent pas à constituer une doctrine véritable sur cet article de foi.

IV. — Thème du rachat au démon

Sur le sacrifice du Christ se greffe à titre subsidiaire le rachat au démon. En même temps qu'à la suite de Baur Orfanitsky expose la question (voir ci-dessus p. 65) de telle manière que cette doctrine apparaisse comme un élément capital de la tradition grecque, il néglige complètement d'en préciser le contenu. Or, s'il est vrai que ce thème occupe une certaine place dans la sotériologie des Pères grecs, ce n'est jamais qu'à titre secondaire et le plus souvent avec une signification beaucoup moins grossière qu'on ne le dit.

---

(1) Cyr. Hier., *Cat.*, III, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 813.

(2) Orfanitsky, p. 97. Et il cite de lui ce texte : « Par la grâce est donné plus que ce qui avait été détruit par le péché. » *In Rom.*, hom. X, 2, *P. G.*, t. LX, col, 476-477.

On peut ajouter le témoignage beaucoup plus net de saint Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 100, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1165 : « Une seule victime a été offerte pour tous et qui les surpasse tous en valeur. »

Généralement, chez nos adversaires, chaque fois que le démon, intervient dans l'économie rédemptrice, on s'empresse de conclure qu'il était le propriétaire auquel le Christ a payé notre rançon au prix de son sang (1). Orfanitsky a tout l'air de partager cette conception. Mais, en réalité, cette prétendue théorie d'un rachat littéral est dénuée de tout fondement sérieux (2).

Il faut tout d'abord exclure saint Athanase, qui, selon notre auteur lui-même, non seulement, comme le veut Baur (3), « change partout systématiquement... le terme démon en celui de la mort » (4), mais « s'oppose énergiquement » à l'idée d'une rançon au démon (5). De fait, il n'est jamais question chez lui de nous racheter à Satan et la dette que le Rédempteur paie à notre place (voir p. 70) est celle de la mort corporelle dont nous étions redevables à la seule justice de Dieu.

Saint Basile, en revanche, semble bien au premier abord, parler d'un véritable rachat et son témoignage de ce chef est exploité par les critiques rationalistes (6). Après avoir rappelé que nous étions les prisonniers de Satan, il ajoute : « Aucun homme n'est capable de déterminer le démon à libérer celui qui est une fois tombé en son pouvoir » (7).

Et un peu plus loin :

---

(1) Ainsi E. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la Rédemption*, Paris, 1867, p. 16 : « Tous les Pères du IV^e^ siècle sont unanimes pour reconnaître le droit du diable sur l'homme pécheur ; ils admettent qu'une rançon doit lui être payée. »

(2) Sur les Pères grecs postérieurs à Origène, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 213-233.

(3) Chr. Baur, *op. cit.*, p. 95-96.

(4) Orfanitsky, p. 55.

(5) *Ibid.*, p. 72.

(6) Voir Chr. Baur, *op. cit.*, p. 84 ; H. Rashdall, *op. cit.*, p. 310-311.

(7) Bas., *In Ps.*, XLVIII, 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 437.

« Une seule chose est équivalente à tous les hommes : celle qui fut donnée comme prix de rachat pour leur âme, savoir le saint et précieux sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il a versé pour nous tous » (1).

Il faut observer tout d'abord que ce texte est unique et oratoire. Au surplus, remis dans son contexte, il n'a plus le sens qu'on lui prête ordinairement. En effet, la première partie de ce passage, la seule où il soit parlé du démon, se termine par cette déclaration : « Jusqu'ici nous avons compris les choses d'une manière quelque peu simpliste ». Ce qui invite à ne pas prendre son langage à la lettre.

Après avoir écarté ceux qui croiraient pouvoir se racheter à prix d'argent, l'auteur se tourne, dans la deuxième partie de son texte, vers ceux qui comptent pour cela sur les facultés de leur âme : « Mais aucun homme absolument, leur oppose-t-il, n'a le moyen d'offrir à Dieu propitiation pour un pécheur, puisqu'il est lui-même coupable de péché. » S'il continue en parlant du sang de Jésus versé comme prix de notre rachat, il ne s'agit nulle part du démon. Ce rachat d'un ordre tout spirituel n'est plus qu'une image pour dire que notre Rédempteur « n'a pas voulu nous délivrer de la mort sans lui-même la souffrir » (2).

On ne peut donc pas conclure de ce texte isolé que saint Basile a vraiment professé la théorie proprement dite du rachat au démon. D'autant que son exposé est toujours lié au sacrifice demandé par Dieu.

Plus encore que chez saint Basile, Orfanitsky retrouve le rachat au démon chez son frère Grégoire de Nysse. La théorie du rachat au démon, écrit-il, « Grégoire se l'est appropriée ; il l'a reprise et développée pleinement » (3).

---

(1) Bas., *In Ps.*, XLVIII, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 437.
(2) *Ibid.*, col. 440-441.
(3) Orfanitsky, p. 53.

De fait, matériellement la rançon est vraiment exprimée par ce Père. Il professe que Dieu devait user d'un autre moyen que de la force pour nous délivrer. « Or c'en est un que de livrer à notre détenteur toute rançon qu'il voudrait recevoir en échange de ce qu'il détenait. » Et il continue en disant qu'à la vue du Christ sa cupidité fut telle qu'« il le choisit comme rançon de ceux qu'il détenait dans les geôles de la mort » (1).

A y regarder de près, cependant, cette « rançon » n'est pas fondée sur le droit de Satan, elle se base uniquement sur la convoitise du démon. Ce qui permet d'y voir plutôt une simple manière de parler. De fait, Grégoire écrit ailleurs :

« Lorsqu'on nous dit que le Christ est Rédempteur..., on nous invite... à nous rendre compte que..., devenu *comme une sorte de prix* de chacune de nos âmes, en nous donnant l'immortalité il a fait son propre bien de ceux qu'il a lui-même rachetés de la mort par la vie (2). Il nous a rachetés de la mort dont nous étions les captifs pour nous être vendus par le péché, en donnant comme prix d'échange pour le rachat de nos âmes son sang précieux répandu sur la croix » (3).

D'où il ressort que « la Rédemption est, en définitive, l'acte par lequel le Christ nous arrache à la mort spirituelle par sa propre mort » (4).

En substituant la mort au démon, suivant une habitude assez fréquente chez les Pères Grecs (5), ces textes nous

(1) Greg. Nyss., *Orat. cat. magn.*, 22-23, *P. G.*, t. XLV, col. 60-61.
(2) *De perf. chr. forma, P. G.*, t. XLVI, col. 261.
(3) *Cont. Eun.*, II, *P. G.*, t. XLV, col. 473-476.
(4) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Études critiques et documents, p. 227.
(5) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, appendice III, p. 214-231.

donnent la clef du langage dont l'auteur se sert dans la Grande Catéchèse. Ici également le rachat au démon n'est qu'une figure pour expliquer le sens de la mort du Christ pour nous.

Pourtant saint Grégoire de Nazianze, d'après Orfanitsky lui-même (1), a vivement combattu l'idée qu'une rançon pût être payée au démon. Et ceci prouve que cette conception n'eut jamais un crédit universel dans l'Église. Grégoire, d'ailleurs, semble plutôt l'envisager comme une question d'école que sur le plan de la réalité historique (2).

Il est donc permis de conclure que l'existence d'une véritable théorie du rachat au démon n'est pas certainement démontrée. Les expressions qui semblent y donner lieu ne sont que des métaphores pour désigner un aspect secondaire du sacrifice du Christ (3).

En tout cas, dès la fin du IV^e^ siècle, on assiste à un changement dans la manière de concevoir la « justice » envers le démon. Au lieu de l'expliquer par une « rançon », on recourt à l'idée d'une punition motivée par l'abus qu'il fit de son pouvoir.

D'après ce nouveau système, le démon était investi par Dieu d'un certain pouvoir sur l'homme après le péché de celui-ci. Ce pouvoir se manifestait surtout dans la mort, œuvre essentiellement propre à Satan, que Dieu lui avait accordé le droit d'infliger aux pécheurs. Mais il ne se contenta pas de mettre à mort les coupables : poussé par l'orgueil et l'esprit de domination, il voulut y soumettre

---

(1) Orfanitsky, p. 53.

(2) Greg. Naz., *Orat.*, XLV, 22, *P. G.*, t. XXXVI, col. 653 : « Examinons maintenant, dit-il en abordant la question, un point de doctrine qui paraît négligeable à plusieurs, et qui mérite, à mon sens, un sérieux examen. »

(3) Cf. H. Rashdall, *op. cit*, p. 325, qui pose la question de savoir dans quelle mesure « la doctrine de la rançon » fut prise à la lettre par es Grecs.

aussi le Christ, qui était innocent. De cette façon il a outrepassé les limites du pouvoir qui lui avait été délégué et s'est conduit en usurpateur. C'est pourquoi Dieu lui a enlevé, par voie de juste sanction, le mandat qu'il lui avait confié sur les hommes en raison de leur péché.

La plupart des historiens ne savent pas distinguer cette théorie de celle du rachat (1), dont elle diffère pourtant du tout au tout, et continuent à ranger les auteurs qui l'expriment parmi les partisans de la rançon. Il s'agit en réalité, de conceptions complètement différentes et qui, au lieu de se confondre, se sont remplacées. Orfanitsky ne fait pas exception à cet égard. Cependant, bien que sans en remarquer l'importance, il signale matériellement l'abus du pouvoir chez saint Jean Chrysostome, Théodoret et saint Cyrille d'Alexandrie (2).

Bien qu'elle soit surtout propre aux Pères latins, la théorie de l'abus du pouvoir se rencontre aussi dès cette époque chez les Grecs (3). Souvent jusqu'ici saint Jean Chrysostome était cité comme le premier témoin de l'abus du pouvoir (4). Le diable, dit-il, « quand il se crut assuré de l'avoir (le Christ), perdit même ce qu'il avait » (5). En effet, comme il n'avait de pouvoir que sur les hommes, donc les pécheurs, et qu'il a osé attenter contre Dieu, c'est en justice que celui-ci l'a puni en lui enlevant son pouvoir sur les hommes.

« Le Christ lui a d'abord prouvé son crime et puis il l'a condamné ; ce n'est donc pas violence, mais justice pure » (6).

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 395.

(2) Orfanitsky, p. 101, 121 et 81.

(3) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 394-400.

(4) Ceci n'est plus exact depuis qu'on connaît mieux, par de nouvelles publications de textes, les œuvres de Théodore de Mopsueste.

(5) Johan. Chrys., *In Col.* hom. VI, *P. G.*, t. LXII, col. 342.

(6) *In Rom.*, hom. XIII, 5, *P. G.*, t. LX, col. 514.

Chez les Alexandrins tels que saint Cyrille d'Alexandrie on retrouve quelques échos de cette idée (1). Ou encore chez le Pseudo-Denys : « Il l'a brisé non par puissance..., mais par jugement de justice » (2). Plus tard encore chez Léonce de Byzance nous lisons que

« la mort est morte ; car elle a osé s'attaquer au corps qui n'a pas péché » (3).

Mais cette théorie s'affirme plus encore chez les Antiochiens, tels Théodore de Mopsueste (4), de qui sans doute saint Jean Chrysostome la tenait, mais surtout Théodoret. Dieu, explique ce dernier, voulant nous libérer du démon, se montre miséricordieux, mais aussi sage et juste. En sorte que Satan ne peut pas se plaindre d'avoir été vaincu injustement ; car Dieu s'est fait homme pour sauver les hommes. Aussi le Christ de s'écrier :

« Je n'ai aucun péché digne de jugement... Pourtant il m'a mis à mort ; mais je l'ai soufferte, voulant le chasser justement de sa tyrannie » (5).

C'est également à Théodoret qu'il faut sans doute rapporter le *De Incarnatione Domini,* publié parmi les œu-

---

(1) Ainsi parle-t-il du démon, qui « n'a rien trouvé dans le Christ », qui « a envahi les choses d'autrui » et qui « fut justement rejeté de la domination qu'il tenait de cette façon ». *In Johan.*, X (XIX, 30), *P. G.*, t. LXXIV, col. 329.

(2) Ps.-Dion., *De eccl. hier.*, III, 11, *P. G.*, t. III, col. 441.

(3) Leont. Byz., *Cont. Nest. et Eut.*, *P. G.*, t. LXXXVI. col. 1332.

(4) Voir X. Ducros, *La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile de saint Jean*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1927, p. 215 : « Satan a provoqué la chute du premier homme ; le péché d'Adam... a donné à Satan sur tous les hommes plein pouvoir et le démon a affermi sur eux l'empire de la mort ; mais, *en faisant périr injustement Jésus innocent, il a abusé du pouvoir qui lui vient du péché.* Aussi le Christ ressuscité se voit-il investi du droit de faire participer les hommes à sa victoire sur le péché et sur la mort. » Cf. Amann, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste,* dans *Revue des sciences rel.*, t. XIV, 1934, p. 171-172 et 177.

(5) Theod., *De Prov.*, X, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 760.

vres de saint Cyrille d'Alexandrie (1), où cette idée s'exprime de la manière la plus formelle :

« Tant que le péché ne frappait de mort que ses sujets, il agissait justement et Dieu le laissait faire. Mais, en frappant l'innocent et le saint, il commit une injustice et perdit nécessairement son pouvoir » (2).

Or, chez ces divers auteurs, on chercherait en vain la trace de la théorie du rachat. Elle a disparu devant celle de l'abus de pouvoir (3), qui, au point de vue théologique, n'offre rien qui répugne absolument et ne tend qu'à signaler un aspect secondaire de l'œuvre du Christ par rapport au démon surajouté au principal qui a pour but de nous réconcilier avec Dieu.

A côté de ces deux théories, l'école de gauche voudrait en ériger une troisième : celle de la ruse (*Listtheorie*). Le Christ aurait préparé un piège au démon en prenant sur lui la nature humaine, de telle sorte que ce dernier pensa qu'il avait affaire à un simple homme et put ainsi l'attaquer. Les images populaires qu'on trouve chez les prédicateurs seraient révélatrices de cette théorie. Par exemple celle de l'hameçon chez saint Grégoire de Nysse (4). On peut sans doute donner une semblable significa-

(1) Cf. J. Mahé, art. *Cyrille d'Alexandrie*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 2489.

(2) *De Inc. Dom.*, XI, col. 1433-1436.

(3) A peine en trouve-t-on encore une réminiscence au VI[e] siècle, sous la forme d'une question théorique, soulevée par les témoignages divergents des Pères anciens, chez le tritréite Étienne Gobar, cité dans Phot., *Bibl.*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1101. Il y posait cette alternative : « Que le Christ a versé à l'ennemi son propre sang pour l'homme captif, l'ennemi l'ayant demandé. Et le contraire : qu'il l'a offert, non pas à l'ennemi, mais à Dieu son Père. »

(4) « Dieu s'est caché sous le voile de notre nature ; le diable, comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité, s'est pris à l'hameçon de la divinité. » *Orat. cat. magn.*, 54, *P. G.*, t. XLV, col. 65.

tion au poison avalé par le démon, qui se trouve chez saint Cyrille de Jérusalem (1).

En réalité, le piège dont il s'agit dans ces textes (2) s'applique uniquement à l'Incarnation et non pas à la Rédemption. Il répond au plan divin qui a voulu, en cachant la divinité du Christ sous les dehors de son humanité, que le démon pût devenir l'agent libre et responsable de sa perte. Les images plus ou moins pittoresques dont les Pères se sont servis ne sont que l'expression populaire de cette idée (3).

Jamais, ces images n'apparaissent coordonnées à la théorie du rachat dont on les rapproche indûment. C'est ainsi qu'elles reviennent chez les auteurs qui la combattent expressément, tels que saint Grégoire de Nazianze (4) et saint Jean Damascène (5). Du reste, comme on l'a vu (p. 84), il n'est pas du tout sûr que cette conception ait vraiment existé chez les Pères grecs à titre de théorie formelle. En tout cas, elle y aurait été rare et peu durable par rapport à celle de l'abus de pouvoir (6).

---

(1) « Le Seigneur devait souffrir pour nous... Mais le démon n'aurait jamais osé s'approcher de lui, s'il l'avait connu... Dieu donc a pris un corps pour l'offrir au démon comme un appât. Mais au lieu de le dévorer, comme il pensait, il a dû vomir ceux-là même qu'il avait déjà dévorés. » *Cat.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741.

(2) Orfanitsky ne prête aucune attention à ces images ni à la difficulté qu'on en tire.

(3) Chez d'autres Pères, nous assistons à un combat, qui va depuis la tentation de Jésus jusqu'au Calvaire et à la descente aux enfers. Ainsi saint Jean Chrysostome, *In. Col.*, hom. VI, 3, *P. G.*, t. LXXV, col. 1437-1447.

(4) « Notre ennemi dans son imprudence s'est précipité sur l'Adam visible ; mais il est tombé sur Dieu et il été vaincu. » *Orat.* XXXIX, 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 335.

(5) « La mort, en effet, s'est approchée du Sauveur ; avidement elle a avalé l'appat de son corps, mais elle a été percée par l'hameçon de la divinité. » *De orth. fide*, III, 27, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096-1097.

(6) D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours là de vues partielles. Cf. K. Holl, *op. cit.*, p. 235, qui écrit à propos de saint

Au total, Orfanitsky a copieusement présenté et suffisamment caractérisé l'état de la patristique grecque en matière de Rédemption. Mais les textes s'accumulent chez lui sans beaucoup d'ordre et il mêle trop souvent l'accessoire au principal. Il a donc fallu le compléter et le débrouiller pour avoir une image exacte de la sotériologie chrétienne en Orient.

Pendant cette importante période, comme à l'époque précédente, trois thèmes principaux sont appliqués à l'œuvre du Christ : la divinisation, le sacrifice et le rachat au démon. Mais ils ne sont pas d'égale importance. Le premier n'est qu'un aspect très général du salut, parfaitement vrai d'ailleurs, mais qui n'a jamais supprimé la valeur attachée à la mort du Christ ; le troisième n'est, comme on l'a dit, qu'une « excroissance doctrinale » (1) sans réelle portée. Seul le deuxième touche au cœur du problème et l'on a constaté que les Grecs n'ont pas manqué d'y voir le moyen de nous réconcilier avec Dieu et d'obtenir de lui la rémission de nos péchés. Mais il se présente chez eux plutôt comme une expression de la foi sans être spécialement approfondi.

*
**

Cet état de la tradition grecque se reflète chez saint Jean Damascène, qui d'après notre auteur, « comme le dernier Père de l'ancienne Église, s'appuie dans son enseignement sur tous les astres de l'ancienne Église pra-

---

Grégoire de Nysse : « L'idée de tromper le démon n'est pas pour lui le principal », pas plus que pour saint Grégoire de Nazianze. Voir encore W.-A. Browns, art. *Expiation*, dans *Encyclopedia for religion and ethies*, t. V, p. 643, d'après qui « la théorie de la rançon » ne fut jamais la seule dans l'Église grecque.

(1) A. Grétillat, *Essai de théologie systématique*, Neuchâtel, 1890, t. IV, p. 68-69. Cité dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 385-386 et de là dans H. Rashdall, *op. cit.*, p. 324.

voslave » (1). De ses prédécesseurs il a certainement retenu la valeur salutaire de l'Incarnation.

« Le Sauveur est venu participer à notre nature pour renouveler en lui l'image divine..., pour devenir le principe de notre résurrection (2). ...Il est venu lui-même s'unir à notre pauvre nature... pour nous rendre incorruptibles et de nouveau participants à sa divinité » (3).

Mais, après avoir ainsi parlé du salut conféré par l'Incarnation, le Damascène, dans le même texte, relève aussi la réalité du sacrifice rédempteur. Jésus-Christ « par sa passion ... a délivré l'humanité du péché du premier père... » ; car « il s'offre lui-même à son Père en victime pour nous ». Ailleurs il explique davantage le caractère de substitution inhérent à ce sacrifice : « Si Jésus-Christ est appelé malédiction, c'est pour nous ; c'est qu'il jouait notre rôle » (4). De lui Dieu le Père « fit la victime expiatoire de nos péchés » (5). Et encore : « Il est venu pour recevoir sur lui nos péchés et mourir » (6).

Quant au rachat au démon, après saint Grégoire de Nazianze, le Damascène l'écarte résolument.

« Car c'est contre Dieu que nous avions péché et c'est à lui, par suite, qu'il fallait payer le prix de notre rachat, pour que fût levée la condamnation portée contre nous. Loin de nous, en

---

(1) Orfanitsky, p. 124. C'est pourquoi « depuis sa fondation l'Église slave a toujours témoigné à Damascène une vénération toute spéciale ». E. Denissoff, *L'Église russe devant le thomisme*, Paris, 1936, p. 49. Cf. p. 54, 57 et 61.

(2) Johan. Damasc., *De orth. fide*, IV, 4, *P. G.*, t. XCIV, col. 1107.

(3) *Ibid.*, 13, col. 1136-1137.

(4) *Ibid.*, III, 25, col. 1093.

(5) *In Rom.*, hom. III, 23, *P. G.*, t. XCV, col. 464-465.

(6) *In Hebr.*, hom. IX, 15, *ibid.*, col. 972.

effet ,la pensée que le sang du Seigneur ait été offert au tyran » (1).

Pas plus que ses prédécesseurs pourtant, le Damascène n'a de théorie complète et harmonieuse de la Rédemption. Cela montre qu'à son époque il n'y avait pas encore de théologie constituée sur ce point. La divinisation par l'Incarnation, le sacrifice expiatoire de la croix, c'est-à-dire les deux principaux éléments du salut, sont affirmés par lui : vainement nous chercherions dans son œuvre une analyse de leur nature et de leurs mutuels rapports.

« La grande grâce de Dieu à notre égard, c'est de nous avoir pris et sanctifiés en lui-même, en sorte que nous sommes devenus son corps et que nous l'avons pour tête. La cause de cette grâce, c'est la bonté de Dieu; et le moyen qui nous la prouve, c'est la Rédemption par le sang de Jésus-Christ » (2).

On ne saurait mieux résumer la foi traditionnelle. Mais il suffit de comparer ces affirmations générales et sommaires avec les formules précises qui entouraient dès lors le dogme de l'Incarnation pour se rendre compte que le mystère non moins important de la Rédemption n'a pas encore trouvé la théologie qu'il méritait.

---

(1) *De orth. fide*, III, 27, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096. C'est par une erreur grossière que la théorie du rachat lui est attribuée — sans référence — par É. Emery, dans *Revue de théol. et phil.*, nouv. série, t. II, 1914, p. 403.

(2) *In Eph.*, hom. I, 1, *P. G.*, t. XCV, col. 821.

CHAPITRE IV

PÉRIODE « ŒCUMÉNIQUE »

II. — ÉGLISE LATINE

Par rapport aux Pères grecs de la période « œcuménique », les Latins de la même époque, d'après Orfanitsky, seraient nettement inférieurs en matière de sotériologie et mériteraient, de ce chef, moins d'attention. Aussi leur consacre-t-il une étude de moitié plus courte (p. 127-154).

La véritable raison de ce jugement défavorable est, sans nul doute, que notre auteur connaît moins bien l'Occident : ce qui est aisément compréhensible et non moins pardonnable. Mais il préfère alléguer une raison de fond en assurant que les Occidentaux étaient plutôt d'esprit pratique et, dès lors, moins portés vers les questions spéculatives comme la Rédemption.

C'est, en effet, un lieu commun que d'opposer, en histoire des dogmes, l'Église d'Orient à celle d'Occident. Seulement, tandis que d'après notre auteur les Latins sont, dans le cas présent, au dessous des Grecs, c'est justement le contraire que les historiens protestants se plaisen à proclamer. La spéculation chez les Pères orientaux n'aurait guère porté que sur la valeur sotériologique de l'Incarnation : chez les Occidentaux, par contre, s'affirmerait une appréciation juridique du mystère de la croix qui annonçait déjà le Moyen Age.

« C'est la mort du Christ qui est devenue en Occident le *punctum saliens*. Dès avant saint Augustin, elle est considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme substitution pénale. Saint Ambroise lui découvre un rapport avec le péché conçu comme une dette » (1).

En réalité, nous avons suffisamment vu au chapitre précédent que ces différents thèmes ne sont pas moins familiers aux Pères Grecs. Ce qui interdit à l'historien de mettre ces deux Églises en opposition.

Quant aux Pères latins, ils ne méritent ni la sévérité d'Orfanitsky, ni la bienveillance tendancieuse de Harnack : ils sont dans la moyenne de la théologie du temps. Bien qu'ils n'aient pas dit le dernier mot sur le développement doctrinal de la Rédemption, qui est également restée chez eux en dehors de grandes controverses, non seulement ils en affirment la réalité, mais ils appliquent à son interprétation les mêmes concepts essentiels (2).

I. — Thème de la divinisation

Le seul point sur lequel on puisse relever quelque différence entre les Pères orientaux et occidentaux est celui de la divinisation. Caractéristique des Pères grecs, cette idée est, au contraire, beaucoup moins importante chez les Pères latins. Néanmoins ceux-ci en ont au moins retenu le fond. Ceux d'entre eux qui furent amenés par les circonstances à prendre contact avec les Grecs l'ont même traitée avec un certain développement.

C'est ainsi que saint Hilaire, qui passa le temps de son exil en Orient et eut l'occasion d'y étudier les grands

(1) A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, p. 54.

(2) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 225-275.

théologiens grecs (1), fait revivre, au moins « de loin » (2) leur mystique de l'Incarnation. Orfanitsky signale brièvement le fait. « Hilaire, écrit-il, affirme que non seulement la mort sur la croix, mais déjà l'Incarnation et la naissance virginale du Dieu-Homme réconcilient l'homme avec Dieu et sont par là salutaires » (3). Mais il n'en donne guère de preuve : quelques textes suffiront à la fournir.

L'humanité, expose l'évêque de Poitiers, était ravagée par le péché et surtout par la mort. État d'autant plus lamentable qu'elle ne pouvait d'elle-même en sortir. Seul Dieu pouvait remédier à cette situation en se revêtant de notre chair pour la guérir.

Nonnisi ex assumptione carnis nostrae hi morbi nostri corporis auferendi et ex assumptione carnis salus nostra omnis in Deo est (4). Nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret (5).

Cette valeur de l'incarnation tient à ce que le Christ prend en lui la nature humaine : *Naturam in se universae carnis assumpsit* (6). Aussi n'est-il pas seulement un individu, mais *quaedam universi generis humani congregatio* (7).

---

(1) Cf. G. Bardy, *Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929, p. 83 ; J.-R. Palanque, dans A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 223 ; X. Le Bachelet, art. *Hilaire*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VI, col. 2391-2394.

(2) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 225.

(3) Orfanitsky, p. 128.

(4) Hil., *In Ps.*, XIV, 3-4, *P. L.*, t. IX, col. 296-297.

(5) *De Trin.*, II, 25, *P. L.*, t. X, col. 67.

(6) *In Ps.*, LI, 16, *P. L.*, t. IX, col. 317.

(7) *In Matth.*, IV, 12, *P. L.*, t. IX, col. 935.

Il s'ensuit que, par elle-même, l'Incarnation a déjà d'une certaine façon pour résultat de nous sanctifier et de nous unir à Dieu.

Humani generis causa Dei Filius natus ex Virgine est..., ut homo factus naturam in se carnis acciperet perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret (1).

Cette sanctification a pour saint Hilaire le caractère d'une divinisation, qui nous fait participer à la nature du Verbe de même que celui-ci participe à notre nature humaine : *Nos ad divinitatis suae naturam trahens..., ut ad aeternitatis vitam rediremus.* La mort du Christ, dans cette perspective, a surtout la valeur d'un type : *Ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una eum eo excitaremur ex morte* (2). De tous ces passages, sans être érigée en synthèse, c'est bien la doctrine grecque de la divinisation qui ressort dans ses grands traits.

A cette idée, « en dehors de saint Hilaire, les Pères latins du IV^e^ siècle ne donnent que peu ou point d'attention » (3). Mais, un siècle plus tard, nous la rencontrons chez le pape saint Léon le Grand (4). Les controverses christologiques auxquelles il fut mêlé de si près devaient attirer son attention d'une manière toute spéciale sur le

---

(1) *De Trin.*, II, 24, *P. L.*, t. IX, col. 66. En parlant de notre réconciliation avec Dieu (p. 128), Orfanitsky ne cite que la dernière partie de ce texte.

(2) *Ibid.*, I, 13, col. 34-35.

(3) J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 2^e^ édit., Paris, 1909, t. II, p. 294. Cependant l'auteur cite bientôt (p. 298), un texte assez apparenté de saint Ambroise : « Ad vulnera nostra descendit Christus ut, usu quodam et copia sui, naturae compotes nos faciat esse caelestis. » *In Luc.*, V, 46, *P. L.*, t. XV, col. 1649.

(4) Cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 355.

sens religieux de l'Incarnation. On peut croire aussi que les rapports qu'il eut à ce propos avec l'Orient contribuèrent à lui donner une connaissance directe de sa théologie et le prédisposèrent à l'assimiler.

Pour lui, la notion du salut consistait négativement dans la délivrance, non seulement de la damnation et du péché, mais aussi de la mort (1). Positivement, le salut équivaut à une renaissance : *Corruptam ab initio originem novis renasci oportebat exordiis* (2).

Mais autant ce renouvellement de notre nature s'imposait, autant nous étions incapables de l'opérer par nous-mêmes : *...Letali vulnere tabefacta natura nullum remedium reperiret, quia condicionem suam suis viribus mutare non posset* (3). Il ne pouvait nous être assuré que par la grâce de Dieu. *Ut qui ex corruptibili carne natus es ex Dei Spiritu renascaris et obtineas per gratiam quod non habebas per naturam* (4).

C'est ici qu'apparaît le rôle de l'Incarnation.

Nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis, nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem et super omnes homines condemnatio insolubilis permaneret (5).

Cette considération fondamentale revient souvent sous la plume de saint Léon (6). Elle lui permettait d'exiger tout à la fois contre Nestorius et contre Eutychès l'union des deux natures dans le Sauveur comme une condition de notre salut.

---

(1) Leo Magn., *Epist.*, XXVIII, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 759.
(2) *Serm.*, XXIII, 3, *ibid.*, col. 201.
(3) *Serm.*, XXIV, 2, col. 205.
(4) *Serm.*, XXII, 5, col. 198.
(5) *Serm.*, XXV, 5, col. 211.
(6) Cf. *Serm.*, LXXVII, 2, col. 412 ; *Serm.*, LII, 1, col. 314.

En plus de saint Hilaire et de saint Léon, qui en on fait, à la manière des Grecs bien qu'avec moins d'ampleur, le principe de leur sotériologie, le thème de la divinisation intervient au moins à titre fragmentaire pour désigner l'un des effets de la Rédemption. On peut en juger par saint Augustin.

Le terme du salut, d'après l'évêque d'Hippone, est la résurrection glorieuse. *Renconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam.* Et cette œuvre demandait un Dieu fait homme, en particulier pour que sa résurrection pût nous mettre la nôtre sous les yeux.

Neque per ipsum libereremur unum mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum Christum nisi esset et Deus... ut... et carnis etiam ressurectio redemptis promissa in ipso Redemptore praemonstraretur (1).

En attendant, dès ici-bas, nous sommes justifiés par la grâce. Et cette justification ne signifie pas seulement la remise de nos péchés, comme le voulaient les Protestants, mais une véritable sanctification (2). *Justificat quippe impium Deus non solum dimittendo quae mala facit, sed etiam donando charitatem* (3). *Justificat impium ut ex impio fiat justus* (4).

Or cette grâce qui nous justifie saint Augustin l'envisage comme une divinisation de notre nature (5). *Qui autem justificat ipse deificat, quia justificando filios Dei*

---

(1) Aug., *Enchin.*, 108, *P. L.*, t. XL, col. 282-283.

(2) Voir J. Rivière, art. *Justification*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2103-2104.

(3) *Opus imp. cont. Jul.*, II, 165, *P. L.*, t. XLV, col. 1212.

(4) *De spir. et litt.*, XXVI, 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 228.

(5) Cf. J. Henninger, *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia*, Mödling, 1935, p. 70-79.

facit (1). Et encore : *Deus enim deum te vult facere: non natura..., sed dono suo et adoptione* (2).

Il serait donc quelque peu excessif de dire, comme M. C. van Crombrugghe, qu'avec saint Augustin « la théorie réalistico-mystique se discrédite ». Aussi bien l'auteur ajoute-t-il qu'elle « survit dans le concept de l'union mystique du Christ avec les fidèles, concept qui remonte à saint Paul » (3). Il n'en faut pas davantage pour conclure que saint Augustin n'a pas ignoré, dans tout ce qu'il a d'authentiquement chrétien, « le thème bien connu des Pères grecs » (4).

Dans l'ensemble, les Pères latins font une place, les uns plus centrale, les autres plus secondaire, à la divinisation de notre nature. Leur foi essentielle, par conséquent, s'accorde avec celle des Pères grecs. Il faut cependant reconnaître que, d'une manière générale, ils se sont moins préoccupés de cette spéculation.

II. — Thème du sacrifice

Beaucoup plus que sur la divinisation, l'attention des Latins se portait sur le sacrifice rédempteur. On a vu (p. 93) que M. Harnack lui-même reconnaît chez eux la pré-

---

(1) *Enarr. in Ps.*, XLIX, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 565.

(2) *Serm.*, CCXVI, 3, *P. L.*, t. XXVIII, col. 908.

(3) C. van Crombrugghe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. V, 1904, p. 502.

(4) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 258. Saint Thomas, *Sum. th.*, III[a], q. 1, art. 2, cite sur ce point un texte d'Augustin qui a le tort d'être apocryphe : « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. » Appendice aux sermons d'Augustin, *Serm.*, CXXVIII, 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1997. Mais voici un texte authentique du même genre : « Unicus natura Dei Filius propter nos misericordia factus est filius hominis ut nos natura filii hominis filii Dei per illum gratia fieremus. » *De civ. Dei*, XXI, 15, *P. L.*, t. XLI, col. 729.

sence et l'importance de cette idée. Il ne saurait donc y avoir le moindre doute à cet égard. De fait, Orfanitsky ne manque pas de relever les principaux textes des Pères occidentaux sur ce point.

Le premier d'entre eux, saint Hilaire, n'est pas tellement dominé par la mystique de l'Incarnation héritée des Grecs qu'il en oublie le côté réaliste de la Rédemption. Ainsi parle-t-il du *sacramentum ineundae crucis* (1), dans lequel le Sauveur prend sur lui nos péchés : *Percussus est Dominus nostra suscipiens et pro nobis dolens* (2). Par là il s'offrait en sacrifice à Dieu et enlevait la malédiction qui pesait sur nous. *Maledictorum se obtulit morti ut maledictum Legis dissolveret, hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo* (3). En d'autres termes, il nous rendait l'amitié divine.

Reconciliati enim sumus per corpus et sanguinem Christi ex inimicis in filios Deo (4).

Pour saint Ambroise également, c'est la Passion qui est le principal moyen de notre salut : *Plenitudo fidei in sacramento est passionis* (5). Par elle nous obtenons la rémission de nos péchés : *Illum oportebat pro omnibus mori, ut in ejus cruce fieret remissio peccatorum* (6). Et par là nous sommes réconciliés avec Dieu : *Qui Deo mundum reconciliavit per suum sanguinem* (7).

Quant à saint Jérôme, il ne consacre à la mort du Christ que des mentions passagères. Avec saint Paul, on voit cependant qu'il la tient, non seulement comme un invita-

---

(1) Hil., *In Ps.*, LXVII, 21, *P. L.*, t. IX, col. 458.
(2) *Ibid.*, 7-8, col. 474.
(3) *Ibid.*, LIII, 13, col. 345.
(4) *Ibid.*, CXLIX, 3, col. 886.
(5) Ambr., *De Spir. Sanct.*, III, xvii, 126, *P. L.*, t. XVI, col. 806.
(6) *In Ps.*, XXXIX, 14, *P. L.*, t. XIV, col. 1062.
(7) *In Ps.*, XLVIII, 15, col. 1161.

tion au sacrifice personnel (1), mais comme le moyen de nous rendre la vie et de détruire nos péchés : *Ille mortuus est ut nos viveremus... Ille pependit in ligno ut peccatum quod commiseramus in ligno deleret appensus* (2). Grâce à elle nous retrouvons l'amitié de Dieu perdue : *Omnes post offensam Patri nostro reconciliandi sumus, non per merita nostra, sed per gratiam Salvatoris* (3).

A ces témoins de l'Église latine au IV^e^ siècle on peut en ajouter deux autres non moins formels qu'Orfanitsky ne cite pas. L'*Ambrosiaster* ne se contente pas de dire que nous sommes rachetés par le Christ, mais il veut expliquer la manière dont celui-ci réalise notre salut :

> Sanguis Domini sanguinem nostrum redemit, id est totum hominem salvum fecit. Caro enim Salvatoris pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra effusus est (4).

L'œuvre du Christ est de nous délivrer de la mort et notre auteur précise en distinguant deux sortes de morts : celle du corps et celle de l'âme. Corporellement tous les hommes meurent, spirituellement les pécheurs seuls. C'est de cette seconde mort que le Christ nous sauve : *Pro omnibus mortuus est Christus ut eos de secunda morte liberaret* (5).

De même le Pseudo-Jérôme — en réalité Pélage — voit la raison de notre salut dans une sorte de compensation entre la mort du Christ innocent et la nôtre qui était pleinement méritée :

---

(1) Hier., *In Eph.*, III (v, 2), *P. L.*, t. XXVI, col. 519 : « Quo modo enim ille se tradidit pro nobis, sic et ipse pro quibus potest libenter occumbens imitabitur eum qui oblationem et hostiam in odorem suavitatis se tradidit et fiet ipse oblatio et hostia Dei in odorem suavitatis. »

(2) *In Gal.*, III, 13, *ibid.*, col. 363.

(3) *In Tit.*, II, 11, *ibid.*, col. 586.

(4) Ps.-Ambr., *In I Cor.*, XI, 26, *P. L.*, t. XVII, col. 243.

(5) *In I Cor.*, V, 15, *ibid.*, col. 296.

Nos redemit sanguine suo de morte... Omnes rei eramus mortis : cui se ille indebite tradidit, ut nos suo sanguine redimeret (1). Indebito maledicto eius nostrum debitum compensatum est (2).

Tous ces auteurs s'éclipsent devant saint Augustin, dont la doctrine, sans être systématisée, est de beaucoup la plus complète. « Il est indubitable, a-t-on pu dire, que la sotériologie augustinienne met en relief la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur et que celle-ci a opéré le salut en fonction de sacrifice expiatoire » (3). Orfanitsky lui-même reconnaît que, chez saint Augustin, « nous trouvons, sur le dogme rédempteur, des vues développées largement et d'une manière variée (4). De fait, rien n'est plus fréquent chez lui que l'expression de cette idée, qui se présente soit sous forme « d'affirmations isolées », soit sous celle » d'exposés systématiques » (5).

Dans la mort du Christ Augustin ne voit pas seulement, d'une manière générale, la cause objective de notre salut (6), mais d'une manière plus précise, la « propitiation » dont parlait le psalmiste (*Ps.*, CXXIX, 4). Or ce sacrifice a consisté dans le sang du Christ : *Et quod est sacrificium nisi quod pro nobis oblatum est ? Sanguis innocens fusus delevit omnia peccata nocentium* (7).

Un autre concept qui tient beaucoup de place dans

---

(1) Ps.-Hier., *In Rom.*, III. *P. L.*, t. XXX, col. 661.

(2) *In Gal.*, III, *ibid.*, col. 812-813.

(3) C. van Crombrugghe, *loc. cit.*, p. 483.

(4) Orfanitsky, p. 131.

(5) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 160-172.

(6) Voir *De pecc. mérit. et rem.*, I, xxvii, 40-xxviii, 56, *P.L.*, t. XLIV, col. 131-141, où Augustin réunit les principaux textes sur la mort du Christ. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin* appendice VII : *Dossier scripturaire de la Rédemption*, p. 339-345.

(7) *Enarr. in Ps.*, 2-3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1697.

saint Augustin est celui de médiation. Or celle-ci a pour fin principale et pour résultat notre réconciliation avec Dieu.

...Mediator Dei et hominum, per quem, post inimicitias impietatis nostrae illius gratiae pace finitas, reconciliaremur Deo in aeternam vitam, ab aeterna morte quae talibus impendebat erepti (1).

Et plus loin dans le même traité : *Per mediatorem Christum reconciliatur* [*omnis homo*] *Deo...* Or le seul obstacle entre Dieu et nous était le péché. C'est dire en quoi consiste la réconciliation : *Non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione... per unam victimam verissimi sacerdotis* (2).

Déjà ces textes isolés contiennent une doctrine implicite du sacrifice. Elle se développe davantage dans certains traités jusqu'à former comme l'esquisse de synthèses qui rappellent celle d'Origène (p. 52). Orfanitsky n'aperçoit pas ce progrès dans saint Augustin. Il cite bien des textes, mais sans montrer qu'ils constituent, quand on les rapproche, un ensemble logique et comme un tout.

Ainsi dans l'*Enchiridion*, où l'on voit se succéder les thèses suivantes. Colère de Dieu contre les pécheurs : *Tenebatur itaque iusta damnatione genus humanum et omnes erant « irae filii »* (*Eph.*, II, 3). Nécessité d'un médiateur susceptible de nous réconcilier par son sacrifice : *In hac ira cum essent homines, ...necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis... oblatione placaret* (3). Sacrifice du Christ à cette fin : *Christum « pro nobis peccatum fecit »* (*II Cor.*, V, 21) *Deus*

(1) *De pecc. mer. et rem.*, I, XXVI, 39, *P. L.*, XLIV, col. 131.
(2) *Ibid.*, I, XXVIII, 56, col. 141.
(3) *Enchir.*, 33, *P. L.*, t. XL, col. 248-249.

cui reconciliandi sumus, hoc est sacrificium pro peccatis per quod reconciliari valeremus (1). Valeur de ce sacrifice du nouvel Adam : *Ut unus peccatum tolleret mundi sicut unus peccatum misit in mundum* (2).

Il aurait suffi que ces thèses fussent rapprochées et approfondies pour constituer une sorte de *Cur Deus homo*. Leur état de dispersion ne doit pas empêcher de reconnaître le lieu réel qui les unit (3).

Dans son traité contre Fauste, l'évêque d'Hippone éclaire ce sacrifice de la croix à la lumière de ceux de ceux de l'Ancien Testament. Ceux-ci n'étaient que des figures, mais par lesquelles s'affirmait une loi générale établie par Dieu : *Quia nostra mundatio et Dei propitiatio nobis sine sanguine nulla est.* Ces figures ont maintenant fait place à la réalité, savoir le sacrifice du Christ, dont l'oblation nous obtient ce que les autres signifiaient. *Illarum figurarum veritas Christus est, cuius sanguine redempti et mundati sumus* (4). En effet, c'est par cette unique victime de l'*unus verus sacerdos* que s'est faite la rémission de nos péchés : *Per quam unam victimam fieret remissio peccatorum* (5).

Ainsi, pour Augustin, tout le mystère du salut tourne autour du sacrifice de la croix. Ce n'est donc pas sans raison qu'il est appelé par J. Gottschick un « précurseur de saint Anselme » (6). « On sent, écrit de son côté J.-K.

---

(1) *Ibid.*, 41, col. 253.

(2) *Ibid.*, 49, col. 256.

(3) Même l'anglican R.-S. Franks reconnaît le caractère « fondamentalement paulinien » de ce traité, dans lequel le sacrifice du Christ est la « doctrine centrale et fondamentale de l'œuvre du Christ ». *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, 1919, t. I, p. 135-136.

(4) *Cont. Faust.*, XVIII, 16, *P. L.*, t. XLII, col. 346.

(5) *Ibid.*, XXII, 17, col. 409. Cf. XX, 18, col. 382.

(6) J. Gottschick, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901, p. 183 et 212.

Mozley, que s'il avait eu l'occasion d'une grande controverse, Augustin aurait bien pu anticiper Anselme et donner à l'Église d'Occident, par la synthèse des divers éléments de sa doctrine, une sotériologie qui eût fait autorité » (1).

Les successeurs immédiats de saint Augustin n'ajoutent rien à sa doctrine, et c'est pourquoi sans doute Orfanitsky n'en parle même pas. On peut cependant relever chez eux quelques témoignages d'où ressort le rôle exclusif du Christ dans le salut du monde pécheur. *Non est humanae opis redimere populum a captivitate peccati...*, écrit Jean Cassien (2). En effet, *...nullus possit eximere peccatores, nisi peccato carens* (3). Or, dans cette mission du Rédempteur, l'acte éminemment salutaire est celui de sa mort. *Contra vulnus originalis peccati*, dit saint Prosper d'Aquitaine, *verum et potens ac singulare remedium est mors Filii Dei* (4). Et ce qui en fait la valeur, pour saint Maxime de Turin, c'est qu'elle nous rend les faveurs de Dieu : *Cuius solius sanguine placandus erat Deus et universa redimenda mortalitas* (5).

En revanche, Orfanitsky s'arrête quelque peu sur saint Léon (p. 142-143). En effet, l'Incarnation, dont nous avons vu qu'il souligne la valeur déifiante à la manière des Grecs (ci-dessus p. 95-96), n'est un agent de salut que parce qu'elle se termine par la Passion. *Passio Christi salutis nostrae continet sacramentum* (6). C'est elle qui nous libère de la mort éternelle. *Aeternae mortis vincula temporali sunt Domini morte disrupta* (7). Et cela parce

(1) J.-K. Mozley, *op. cit.*, p. 123.
(2) *De Inc. Christi*, IV, 12, *P. L.*, t. L, col. 93.
(3) *Ibid.*, V, 15, col. 136.
(4) Prosp. Aquit., *Resp. ad cap. obj. vinc.*, I, *P. L.*, t. LI, col. 177.
(5) Maxim. Taur., *Serm.*, LVIII, *P. L.*, t. LVII, col 650.
(6) Leo Magn., *Serm.*, LV, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 323.
(7) *Serm.*, LXX, 1, col. 380.

qu'elle est le sacrifice qui nous remet en grâce avec Dieu. *Offerenda erat pro reconciliandis hostia* (1). Aussi les pécheurs y trouvent-ils la parfaite expiation de leurs fautes : *Nostrae diluebantur maculae, nostrae expiabantur offensae* (2).

Pas plus que chez les Grecs, on ne rencontre chez les Pères latins une doctrine organisée du sacrifice. Quelques textes cependant indiquent une certaine analyse de sa nature, de sa nécessité et son efficacité. Orfanitsky en donne les principaux, qu'il suffira de rappeler brièvement.

Sans qu'on puisse nulle part saisir un effort pour rechercher proprement l'essence du sacrifice de la croix, tantôt c'est le caractère expiatoire qui en est plutôt souligné. L'*Ambrosiaster*, par exemple, dit du Christ : *Pro maledictis oblatus, factus est maledictum* (3). De même saint Jérôme : *Pendebat in cruce et factus pro nobis maledictum peccata nostra portabat* (4). Saint Augustin ne fait pas exception. *Pro nobis mortem*, dit-il, *hoc est peccati poenam, sine peccato subire dignatus est* (5), de telle sorte que le Sauveur est devenu *maledictus propter delicta nostra* (6). En effet, écrivait-il un peu plus haut, *suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum* (7).

D'autres fois, c'est le côté moral de ce sacrifice qui est

---

(1) *Serm.*, XXIII, 3, col. 201.

(2) *Serm.*, LVI, 3, col. 328. Sur saint Léon, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 47-65.

(3) Ps.-Ambr., *In Gal.*, III, 13, *P. L.*, t. XVII, col. 354.

(4) Hier., *In Is.*, LIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 506.

(5) *Cont. duas ep. Pelag.*, IV, iv, 6, *P. L.*, t. XLIV, col. 613.

(6) *Cont. Faust.*, XIV, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 298.

(7) *Ibid.*, col. 297. Cf. *In Ps.*, LVIII, 9-10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 848-849.

au premier plan. Ainsi saint Hilaire note que le Christ s'est offert *per dilectionem efficiendi mandati* (1). Plus explicitement on lit chez l'*Ambrosiaster* à propos d'*Eph.*, V, 2 : *Christus Deo se dicitur obtulisse, dum occidi se passus est, in Dei Patris sui voluntate perdurans.* Car le sacrifice ne consiste pas dans la mort, mais dans les sentiments de la victime. *Immeritus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem iustitiam conservavit* (2). Sur le même texte paulinien le Pseudo-Jérôme remonte à la charité qui fait le prix de cette oblation : *Voluntarie ipse se tradidit, non ab alio invitus traditus est... Suavissimus Deo odor est caritas* (3), tandis que Grégoire d'Elvire en cherche la valeur dans l'obéissance du prêtre qui l'offre : *Hic ergo sacerdos semper litat Deo Patri, eximiam illi offerens victimam oboedientiam suam* (4).

De ce sacrifice les Pères latins affirment par occasions la nécessité. Pour saint Ambroise, *solus Dominus Jesus dignus electus est morte qua tolleret peccatum mundi* (5). D'après l'*Ambrosiaster* également : *Tam caro empti sumus ut a nullo redimi potuissemus nisi a Christo qui omnium dives est* (6). *Solus inventus est*, dit aussi le Pseudo-Jérôme, *qui ut immaculata hostia pro omnibus qui erant in peccatis mortui offerretur* (7). Chez saint Augustin, ce n'est pas seulement notre délivrance (8), mais notre réconciliation qui sont dues exclusivement au Christ : *Nemo*

---

(1) Hil., *De Trin.*, IX, 55, *P. L.*, t. X, col. 326.
(2) Ps.-Ambr., *In Eph.*, V, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 394.
(3) Ps.-Hier., *In Eph.*, V, 2, *P. L.*, t. XXX, col. 835.
(4) *Tract. Orig.*, XIX, édit. Batiffol, p. 204-205.
(5) Ambr., *Apol. proph. David*, V, 22, *P. L.*, t. XLI, col. 280.
(6) Ps.-Ambr., *In I Cor.*, VII, 23, *P. L.*, t. XVII, col. 221.
(7) Ps.-Hier., *In II Cor.*, V, 15, *P. L.*, t. XXX, col. 785.
(8) Aug., *In Johan.*, LXI, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1694 : « Liberat ergo ab hac servitute solus Dominus. »

aliter potest Deo reconciliari et ad Deum venire nisi per Christum (1). De même, en affirmant l'impuissance de l'homme quand il s'agit d'apaiser Dieu (2), l'évêque d'Hippone reconnaît par le fait une certaine nécessité de la mort du Christ.

Il va de soi que la nécessité de ce sacrifice entraîne sa parfaite efficacité : *Cujus sanguinis pretium*, dit saint Ambroise, *poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata* (3). Et de même saint Augustin :

Unus enim sanguis pro multis datus est, quo veraciter mundaremur (4). Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat... purgavit, abolevit, exstinxit (5). ...Sanguis innocens fusus delevit omnia peccata nocentium : pretium tantum datum redemit omnes captivos (6).

Mais ni cette efficacité ni cette nécessité du sacrifice rédempteur, pas plus que sa nature, ne sont nulle part soumises à une analyse méthodique. Par conséquent, tant chez les Latins que chez les Grecs, le sacrifice du Christ est bien l'objet d'affirmations incontestables, mais pas encore d'une véritable explication.

III. — Thème du rachat au démon

Comme les Grecs, les Pères latins n'ont pas manqué de faire une part à Satan dans l'économie de la Rédemption.

---

(1) *De pecc. mer. et rem.*, I, XXXIII, 62, *P. L.*, t. XLIV, col. 146. Cf. *ibid.*, 56, col. 141.

(2) Voir, par exemple, *Enarr. in Ps.*, XLVIII, 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 549.

(3) Ambr., *In Ps.*, XLVIII, 14, *P. L.*, t. XIV, col. 1161.

(4) Aug., *De pecc. mer. et rem.*, I, XXVII, 54, *P. L.*, t. XLIV, col. 139-140.

(5) *De Trin.*, IV, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 899. Cf. *Enarr. in Ps.*, LXIV, 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 777.

(6) *Enarr. in Ps.*, CXXIX, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1698.

Leurs affirmations posent le même problème et appellent les mêmes conclusions.

Orfanitsky, toujours à la suite de Baur (1), semble étendre la doctrine du rachat, comme il l'a fait auparavant pour l'Église grecque, à toute la patristique latine sans distinction. Parmi les Pères, écrit-il, « les uns suivirent directement l'influence d'Origène, n'excluant même pas ses exagérations », parmi lesquelles il compte expressément la rançon payée à Satan. Et il signale nommément, « chez les Occidentaux, Ambroise de Milan, Jérôme, Augustin, Rufin, etc. » (2).

En réalité, le rachat au démon, comme théorie proprement dite, ne se trouve plus ou moins touché que par deux Latins : saint Jérôme et saint Ambroise. Le premier, en expliquant les mots de saint Paul (*Eph.*, I, 7) sur notre « rédemption dans le sang du Christ », assure bien que nous étions comme prisonniers *sub principibus et potestatibus* et que nous ne pouvions sortir de cet état *nisi pretium pro nobis cruentus quondam victor acceperit* (3). Mais on ne prend pas la peine de remarquer, en général (4), que saint Jérôme écrit au commencement de cette phrase les mots suivants : *Quidam dicunt*. C'est dire qu'il rapporte une opinion; mais rien ne prouve qu'il se l'approprie (5). Probablement d'ailleurs ce passage est tout simplement dû au souvenir que l'illustre exégète avait

---

(1) Chr. Baur, *op. cit.*, p. 68-87.

(2) Orfanitsky, p. 52. Comme, au surplus, ces Occidentaux n'ont jamais partagé les autres « exagérations » d'Origène — savoir l'apocatastase universelle étendue à Satan lui-même — il s'ensuit que l'influence qu'ils ont reçue de lui ne peut porter que sur la théorie du rachat au démon.

(3) Hier., *In Eph.*, I (1, 7), *P. L.*, t. XXVI, col. 451.

(4) Ainsi J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 358-359.

(5) C'est donc d'une manière tout-à-fait indue qu'Orfanitsky (p. 130) lui fait admettre le rachat au démon.

retenu de ses lectures d'Origène et ne vise pas nécessairement quelqu'un de ses contemporains.

Saint Ambroise, au contraire, émet, à n'en pas douter, un jugement personnel. Abstraction faite de textes imprécis (1), il lui arrive une fois d'écrire en termes formels : *Pretium nostrae liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei cui peccatis nostris venditi eramus* (2).

Ce texte fait partie d'une lettre directement inspirée d'Origène (3). On serait donc en droit de conclure, en principe, qu'il n'a pas plus de portée que les diverses affirmations de celui-ci. Mais l'évêque de Milan y accentue ce que le docteur alexandrin énonçait en termes plus vagues et, comme ce passage est unique dans l'œuvre ambrosienne, les éléments de comparaison font défaut pour lui donner avec certitude une interprétation métaphorique. Toujours est-il que c'est un témoignage accidentel, qui survient au cours d'une réponse relative à la circoncision et qui donc ne suffit pas à démontrer l'existence chez l'évêque de Milan d'une théorie ferme, moins encore à révéler une tradition commune à l'ensemble des Pères latins.

On a voulu naturellement rattacher aussi saint Augustin à la théorie de rachat, mais d'ordinaire sans le prouver d'une manière précise (4). Orfanitsky (p. 133-136) ne le fait pas expressément ; mais, par sa manière de citer

---

(1) Par exemple *De Jacob et vita beata*, I, III, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 602-603.

(2) *Epist.*, LXXII, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 1245-1246. Orfanitsky cite ce seul texte et ne manque pas d'y trouver la théorie du rachat.

(3) Voir pour la comparaison des textes J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 235.

(4) Récemment M. Turmel l'a essayé vainement dans *Histoire des dogmes*, t. I, p. 360-380. Pour la discussion, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 101-126.

les textes sans les interpréter, il laisse entendre que l'évêque d'Hippone professe ce sentiment.

Or, sauf des textes oratoires qui ne prouvent rien (1), un seul peut sembler au premier abord décisif : *In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est sed ligatus* (2). Mais le fait que l'évêque d'Hippone écrit *tamquam pretium* montre qu'il entend parler d'une analogie plutôt que d'une réalité. Du reste, tout le passage est encadré dans la théorie de l'abus de pouvoir et doit s'interpréter par elle (3).

Au lieu du prétendu système de la rançon, ce qui est propre aux Pères latins, c'est une doctrine toute différente. Nous avons déjà rencontré chez les Grecs, au moins à l'état d'esquisse, la théorie de l'abus de pouvoir. Les Occidentaux lui ont donné son plein développement (4).

Déjà saint Hilaire en touche la donnée essentielle (5) quand il montre le démon se jugeant lui-même par son attentat sur le Christ : *Humanae mortis auctor, quia in auctorem vitae peccati nescium mortem molitus sit, judicatur* (6). Saint Pacien de Barcelone est formel : *Superatus*

(1) Ainsi *Enarr. in Ps.*, LXXXVIII, 11, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1026-1027 ; *Serm.* CCCLIX, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1591 ; *Serm.*, CCCXLIV, 4, *ibid.*, col. 1514-1515.

(2) *De Trin.*, XIII, xv, 19, *P. L.*, t. XLII, col. 1029.

(3) Voir J. Rivière, *Le dogme de Rédemption chez saint Augustin*, p. 146-152.

(4) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 400-413. Orfanitsky cite bien quelques-uns des textes où s'exprime cette idée, soit pour saint Augustin (p. 135-137), soit pour saint Léon (p. 143), mais sans en apercevoir la portée et sans y prêter la moindre attention.

(5) Cf. X. Le Bachelet, art. *Hilaire*, dans *Dict. théol. cathol.*, t. VI, col. 2438.

(6) Hil., *In Ps.*, LXVIII, 8, *P. L.*, t. IX, col. 475. Voir K. Grass, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, Gütersloh, 1900, p. 34, qui note que cette assertion, émise sans insistance, donne l'impression d'une doctrine reçue.

est, id decernens super iustum quod illi per legem quam acceperat non licebat (1). Identifiant le démon et le péché, l'*Ambrosiaster* écrit :

In ipso peccavit diabolus cum illum innocentem occidit, qui peccatum omnino nesciret (2). In cruce peccatum, quia peccavit, damnatum dicitur. Unde sublata est illi auctoritas quasi peccati, qua detinebat homines (3).

De ce fait il dégage ailleurs la raison juridique : *Innocens enim qui occiditur reos illos facit a quibus occiditur* (4).

Avec saint Augustin, l'abus de pouvoir reçoit plus d'ampleur et de consistance (5), au point qu'on a pu le donner comme « l'élément spécifique de sa sotériologie » (6). Il survient au terme d'une petite systématisation où s'enchaînent deux principes constitutifs.

Pour l'évêque d'Hippone, le démon avait sur les pécheurs un certain « droit ». *Omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat* (7). Et ce droit était fondé sur la « justice » :

Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae

---

(1) Pac., *De bapt.*, 4, *P. L.*, t. XIII, col. 1092.

(2) Ps.-Ambr., *In Rom.*, VII, 4, *P. L.*, t. XVII, col. 106.

(3) *Ibid.*, VIII, 4, col. 118.

(4) *In Col.*, II, 15, col. 431.

(5) D'après J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 383, cette explication serait « prise de saint Ambroise ». Ce qui est sans doute un *lapsus* pour saint Hilaire ou l'*Ambrosiaster* ; car saint Ambroise ne la connaît pas.

(6) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 129. La preuve en est faite *ibid.*, p. 128-133.

(7) *De lib. arb.*, III, x, 31, *P. L.*, t. XXXII, col. 1286. Quelques lignes après : « ...Non iniquo possidendi *jure* retineret. »

usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium (1).

De même ailleurs il parle de nos péchés *unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia* IURE *detinebant* (2).

Or le Sauveur a voulu respecter ce « droit » en triomphant du démon par la « justice » et non par la force : *Nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae* (3). Cette manière de procéder était même jusqu'à un certain point nécessaire : *Non potentia Dei* [*diabolus*], *sed justitia superandus* (4).

Cette justice a consisté en ce que le démon, ayant dépassé son « droit » en mettant à mort le Christ, Dieu lui a très justement enlevé les hommes :

Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem injustissime occidit (5). Ut ab iniquo, velut aequo jure adversum nos agente, ipse occisus innocens eum *jure aequissimo* superaret... nosque liberaret a captivitate propter peccatum justa suo justo sanguine injuste fuso mortis chirographum delens (6).

Cette doctrine d'Augustin a été souvent déformée. Dans le « droit » qu'il reconnaît au démon on a vu un « plein droit de propriété » (7). Mais d'abord cet empire n'est qu'une suite du péché, donc une concession divine : *Ori-*

(1) *Ibid.*, 29, col. 1285-1286.
(2) *De Trin.*, IV, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 899.
(3) *De lib. arb.*, III, X, 31, *P. L.*, t. XXXII, col. 1286.
(4) *De Trin.*, XIII, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 1026.
(5) *De lib. arb.*, III, X, 31, *P. L.*, t. XXXII, col. 1286.
(6) *De Trin.*, IV, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 900. On remarquera qu'Augustin, pour qualifier la dépossession du démon par le Christ, se sert du même terme *jus aequissimum* qu'il a employé en décrivant sa domination sur les hommes. Cf. *Enchir.*, 49, *P. L.*, t. XL, col. 256 : « ...Per ipsum justissime amitteret quos peccati merito detinebat. »
(7) Ainsi Chr. BAUR, *op. cit.*, p. 68 et, naguère encore, J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 361, 367, 377.

ginale peccatum per quod sub diaboli potestate captivi sunt (1). *Si per originem malum in hominibus, per malum jus diaboli in homines* (2). Quand il précise la nature de ce « droit », on voit par le contexte (3) qu'Augustin n'entend désigner par là que le caractère régulier du mandat que le démon a reçu de Dieu sur nous.

Il est d'ailleurs remarquable qu'Augustin lui-même, après avoir parlé, dans le *De libero arbitrio* (vers 393), de *jus aequissimum* sans nuances, éprouve le besoin, dans le *De Trinitate* (environ 415), d'amender un peu son langage : *Diabolus hominem... per concessionem seductum* TAMQUAM JURE INTEGRO POSSIDEBAT (4). Dans le même traité, la justice de Dieu, qui est à la source de ce droit, est pareillement adoucie : QUADAM JUSTITIA DEI *in potestatem diaboli traditum est genus humanum* (5). C'est-à-dire qu'en définitive il ne s'agit plus pour le démon que d'une sorte de droit, justifié devant la raison par la sagesse de Dieu.

Par voie de conséquence, la justice adoptée par Dieu envers le démon pour le déposséder n'avait rien d'obligatoire (6). Les termes employés par saint Augustin n'ont pas ce sens rigoureux. Au contraire, l'évêque d'Hippone rattache expressément cette économie à la simple sagesse divine. *Sic expediebat ut morte sua occideret mortem* (7).

---

(1) *De nupt. et conc.*, I, XX, 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 427.

(2) *Cont. Jul. opus imp.*, II, 27, *P. L.*, t. XLV, col. 1152.

(3) Analyse dans J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 37-74. Sur les prédécesseurs d'Augustin voir *ibid.*, appendice I, p. 261-291. Cf. E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dict. théol. cathol.*, t. I, col. 2371-2372.

(4) *De Trin.*, IV, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 900.

(5) *Ibid.*, XIII, XII, 16, col. 1026.

(6) Voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 86-100. Cf. appendice III, p. 295-305.

(7) *Serm.*, LXXX, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 496.

La justice envers le démon ne signifie donc pas, chez Augustin, que Dieu se trouvait en présence d'un droit qu'il devait respecter, mais qu'il a jugé plus convenable d'agir de la sorte alors qu'il aurait aussi bien pu agir tout autrement (1).

Quelquefois la « justice » prend un autre aspect : celui de la revanche de l'humanité (2). *Pertinebat etiam ad justitiam bonitatemque creatoris ut per eamdem rationalem creaturam superaretur diabolus quam se superasse gaudebat* (3). Ce n'est évidemment pas le démon qui pouvait avoir droit à ce qu'il en fût ainsi. D'ailleurs, Augustin continue en disant que tel fut le bon plaisir de Dieu :

> Poterat enim utique Deus hominem aliunde suscipere... Poterat ergo vel sic vel alio quo vellet modo creare unum alium de quo vinceretur victor prioris. Sed *melius judicavit* et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deum per quem generis humani vinceret inimicum... ut deceptor ille ab eo vinceretur genere quod vicerat crimine (4).

Revanche et abus de pouvoir ne sont donc, chez Augustin, que deux manières d'affirmer la sagesse des plans divins. A ce titre, ces aspects secondaires s'ajoutent au sacrifice du Christ pour la rémission de nos péchés, mais ne le suppriment pas et ne l'empêchent pas de rester dominant. « Cette dernière considération, dit Gottschick, est

---

(1) *De Trin.*, XIII, XIII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 1027 : « *Placuit Deo* ut... non potentia diabolus sed justitia vinceretur. » Cf. *ibid.*, 18, col. 1028 : « Postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit... Et justitia ergo prius et potentia postea diabolum vicit. » Voir J. RIVIÈRE, *Sur le concept du « nécessaire » en saint Augustin*, dans *Revue des sciences rel.*, t. XVII, 1937, p. 36-41.

(2) J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 134-137.

(3) *De Trin.*, XIII, XIII, 22, col. 1032.

(4) *Ibid.*, XIII, 23, col. 1032-1033.

très fréquente chez Augustin. Elle revient beaucoup plus souvent que celle du rapport avec le démon » (1).

Les successeurs de saint Augustin se tiennent sur la même ligne. Saint Léon, comme l'évêque d'Hippone et dans le même sens (2), admet que le démon avait sur nous un « droit » et qu'il convenait à Dieu de le vaincre *magis justitia rationis quam potestate virtutis* (3). Mais comme forme d'application il ne connaît, lui aussi, que l'économie de la revanche humaine et surtout l'abus de pouvoir :

...Nisi divinis operibus maxime congruisset ut nequitiae hostilis adversitas de eo quod vicerat vinceretur et per ipsam naturam naturalis repararetur libertas per quam generalis fuerat illata captivitas (4)... Qui (diabolus), dum in eum saevit quem sub peccati lege non tenuit, jus impiae dominationis amisit (5).

Ce même thème se retrouve chez saint Césaire d'Arles (6) et chez le diacre Fulgence Ferrand : *Per indebitam exactionem quidquid ei debebatur amisit* (7).

Cette défaite du démon est dramatisée par les Pères latins, non moins que les Grecs en vue de frapper les imaginations. Saint Ambroise se contente de dire que le démon fut trompé par l'Incarnation : *Fefellit ergo pro no-*

---

(1) J. Gottschick, *loc. cit.*, p. 173-174.

(2) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 9-44.

(3) Leo Magn., *Serm.*, LXIV, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 358.

(4) *Serm.*, LXIII, 1, col. 353.

(5) *Serm.*, LXIV, 2, col. 359.

(6) Caesar. Arelat., *Hom.* III[a] *de Paschate*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1049 : « Siquidem cum homo ei [diabolo] per peccati obedientiam deberetur, ille Deum specie hominis deceptus appetiit et in ipsum caeli dominatorem parricidas manus inferre praesumpsit. Et subito per tantum nefas etiam crimen maiestatis incurrit ac sic hominem quem violentus tenebat proscriptus amisit. »

(7) Fulg. Ferr., *Ep.*, III, 5, *P. L.*, t. LXVII, col. 893.

bis, fefellit ut vinceret (1). Dans la même voie Rufin se souvient de l'hameçon (2) et saint Augustin pense à la souricière : *Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam* (3). Comme on l'a vu pour les Grecs (p. 87-88), il ne s'agit là que d'une rhétorique populaire où l'on ne peut raisonnablement pas chercher une théologie de la Rédemption.

En tout cas, la place faite au démon dans le plan divin du salut n'est jamais qu'accessoire chez les Pères latins comme chez les Grecs. Des critiques protestants l'ont reconnu pour saint Augustin. « Appendice », écrit K. Kühner (4) et de même J. Gottschick : « Simple accident sans consistance propre de notre réconciliation avec Dieu » (5). On peut en dire autant de tous les Pères latins qui l'ont précédé ou suivi.

***

Ce que saint Jean Damascène est pour l'Orient, le pape saint Grégoire, par sa position chronologique, l'est à peu près pour l'Occident. Toute la patristique latine se résume dans son œuvre. Or son témoignage n'est peut-être nulle part plus important qu'en matière de sotériologie.

On peut d'abord voir chez lui quelle fermeté avait acquise la doctrine du sacrifice du Christ. Sans doute Grégoire n'oublie pas de faire sa part à l'action subjective

---

(1) Ambr., *In Luc.*, II, 3, *P. L.*, XV, col. 1553. Cf. *ibid.*, IV, 12 : « Oportuit igitur hanc fraudem diabolo fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus. »

(2) Ruf., *Com. in symb. Apost.*, 16, *P. L.*, t. XXI, col. 354-355.

(3) Aug., *Serm.*, CXXX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 726. Cf. *Serm.*, CCLXIII, 1, col. 1219 : « Muscipula diaboli crux Domini. »

(4) K. Kuehner, *op. cit.*, p. 40.

(5) J. Gottschick, *loc. cit.*, p. 194.

qui tient aux enseignements et aux exemples du Rédempteur, mais il la complète toujours par le rappel de sa valeur objective devant Dieu :

Et hominem arguit [mediator] ne delinqueret et Deo obstitit ne feriret... Culpam hominis justitiam aspirando corripuit et iram judicis moriendo temperavit (1)... Ad hoc apparuit Deus in carne, ut ...exempla praebendo accenderet, moriendo redimeret (2).

Cette œuvre que le Christ accomplit auprès de Dieu en notre faveur est surtout présentée par Grégoire comme une intercession, dont il affirme tout à la fois la nécessité et la réalité :

Nullus erat qui apud Deum pro peccatoribus loquens a peccato liber appareret... Proinde venit ad nos Unigenitus Patris, assumpsit ex nobis naturam, non perpetrans culpam. Sine peccato quippe esse debuit, qui pro peccatoribus intervenire potuisset (3).

Toute la théologie traditionnelle du sacrifice est condensée par saint Grégoire dans une page célèbre (4). Pour détruire le péché, dit-il, un sacrifice était nécessaire : *Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat.* Mais il fallait pour cela une victime raisonnable : *Requirendus erat homo qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali peccante rationalis hostia mactaretur.* Or les hommes, parce qu'ils étaient coupables, ne pouvaient fournir l'hostie voulue. Seul donc le Christ pouvait être cette victime à la fois raisonnable et innocente :

---

(1) Greg. Magn., *Moral.*, IX, xxxviii, 61, *P. L.*, t. LXXV, col. 893-894.

(2) *Ibid.*, XXI, vi, 11, *P. L.*, t. LXXVI, col. 196.

(3) *Ibid.*, XXIV, ii, 4, col. 289.

(4) Orfanitsky la cite bien (p. 143-144), mais sans avoir l'air d'y attacher grande importance.

Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset (1).

Cette synthèse rappelle celle que nous avons déjà signalée dans Origène (p. 52) et dépasse les esquisses dispersées de saint Augustin (plus haut p. 102-103). Bien que la notion du sacrifice n'y soit pas analysée plus profondément que chez le docteur alexandrin, on voit qu'elle s'affirme toujours comme propre non seulement à exposer mais à expliquer l'économie divine du salut. Aussi est-il admis que ce morceau de saint Grégoire « représente peut-être ce que la théologie latine nous a laissé de plus complet sur la Rédemption » (2).

Au cours de ce développement sur le sacrifice du Christ, l'auteur en arrive presque à lui appliquer le terme de « mérite », qui allait devenir un des éléments essentiels de la sotériologie moderne depuis saint Anselme. *Quia vero nullus erat cujus meritis nobis Dominus propitiari debuisset, Unigenitus Patris... solus justus apparuit ut pro peccatoribus intercederet* (3). Et d'une manière encore plus nette quelques lignes auparavant : *Intercedens enim pro peccatoribus, semetipsum justum hominem qui pro aliis indulgentiam mereretur ostendit* (4).

Dans cette œuvre de Rédemption tout entière dirigée vers Dieu pour nous réconcilier avec lui, le démon garde

---

(1) *Moral.*, XVII, xxx, 46, *P. L.*, t. LXXVI, col. 32-33.

(2) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 276. Cf. *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 109-110. Appréciation reprise dans J.-K. Mozley, *op. cit.*, p. 124.

(3) *Moral.*, XXIV, III, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 290.

(4) *Ibid.*, II, 4, col. 289. Orfanitsky n'a pas remarqué l'intérêt de ces deux textes.

le rôle secondaire qu'il avait précédemment (1). Grégoire lui reconnaît un certain « droit » sur nous ; mais, accentuant les réserves de saint Augustin (p. 113), il donne plusieurs fois à cette domination le qualificatif de « quasi-juste » (2). C'est aussi pourquoi Dieu, dans sa sagesse, a voulu le traiter avec une certaine justice (3), qui a consisté à le punir pour l'abus qu'il fit de son pouvoir en faisant mourir le Christ innocent.

Quos jure tenebat mortales perdidit, quia in eum in quo jus non habuit morte appetere immortalem praesumpsit (4). Qui nos jure debitores mortis tenuit jure in nobis jus mortis amisit, quia per satellites suos ejus carnem perimendam appetit in quo nihil ex culpae debito invenit (5).

Un prédicateur comme saint Grégoire ne pouvait négliger les images destinées à dépeindre l'échec du démon (6). Le texte de Job (XL, 19-20) lui fournit d'abord celle de l'hameçon, auquel il ajoute la ligne dont il était muni, savoir la lignée des patriarches : *Hujus hami lineu illa est per Evangelium antiquorum patrum propago memorata* (7). De la même source biblique (XL, 24) il tire

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 69-75, 82-84 et 91-96.

(2) *Moral.*, XVII, xxx, 46-47, *P. L.*, t. LXXVI, col. 32-33. Cf. XXXIII, vii, 14, col. 680.

(3) *Ibid.*, XXXIII, xv, 31, col. 692-693 : « *Expediebat* ut peccatorum mortem juste morientium solveret mors justi injuste morientis. » Cf. *ibid.*, XVII, xxx, 46, col. 32 : « Superbum diabolum prudentia Dei potius *maluit dicere* quam fortitudine esse percussum. »

(4) *Hom.*, XXV, 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1195.

(5) *Moral.*, XVII, xxx, 47, col. 33.

(6) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 439-444.

(7) *Moral.*, XXXIII, vii, 14, *P. L.*, t. LXXVI, col. 680 : « In hamo ergo ejus Incarnationis captus est [diabolus]. » Cf. *ibid.*, ix, 17, col. 682.

ensuite une nouvelle image, celle du lacet (1). Qu'elles soient anciennes ou neuves, ces images n'ont pas plus de signification théologique chez Grégoire que chez ses devanciers.

A prendre dans son ensemble la sotériologie latine telle que la reflète saint Grégoire, il est clair que la part faite au démon apparaît plus que jamais comme un thème de surcroît. Ce qui en forme l'objet principal, c'est, au contraire, le sacrifice du Christ dont la réalité s'affiche toujours au premier plan et commence même à recevoir des développements où l'esprit de saint Anselme se fait déjà sentir.

Il y aurait cependant, d'après Seeberg, un « type occidental » de sotériologie, qui consisterait en ce que le « Christ y fut compris réellement comme la force historique du bien dans le monde », c'est-à-dire avant tout « comme maître et prototype » de la conduite humaine. Saint Grégoire en serait le représentant par excellence et c'est pourquoi il n'arriverait qu'avec peine à « conbiner entre eux les côtés objectif et subjectif de la Rédemption » (2).

Ce jugement procède de la même méthode déjà signalée (p. 92-93), qui porte à opposer les deux Églises en donnant comme contradictoires des éléments qui sont, en réalité, complémentaires. En effet, le côté objectif et le côté subjectif de la Rédemption ne s'excluent pas. La même mort du Christ qui objectivement produit la rémission de nos péchés devient pour nous une leçon qui nous dicte nos devoirs et un exemple qui nous stimule à mieux

---

(1) *Moral.*, XXXIII, xv, 30, col. 692 : « Ubi contra auctorem suum penna se superbiae extulit, ibi *laqueum* suae mortis invenit. »

(2) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (cité à faux par Orfanitsky sous le nom de *Handbuch*), Leipzig, 1898, t. II, p. 7.

les réaliser. Tous les Pères et jusqu'aux simples croyants n'eurent aucune peine à concilier ces deux points de vue. Saint Grégoire, comme nous l'avons vu (p. 116), ne fait pas exception.

Orfanitsky d'ailleurs n'admet pas cette opposition entre l'Orient et l'Occident et il s'honore de prendre la défense de ce dernier :

« Nous ne pouvons pas accepter la conception exposée par Seeberg, parce que ce sont surtout les Pères occidentaux qui, en la personne d'Augustin, se sont opposés à l'hérésie de Pélage, qui prêchait une Rédemption toute morale et subjective. Par conséquent, à peine peut-on parler d'une conception occidentale de la Rédemption, qui... différerait du type oriental, dans lequel le côté objectif et dogmatique du sacrifice rédempteur était rigoureusement maintenu..., tandis que chez les Occidentaux s'y mêle le côté moral et subjectif » (1).

Ce premier argument est confirmé par un second non moins certain.

« Dans cette manière de faire valoir le sens moral des souffrances et de la mort de Jésus-Christ en tant qu'exemple de son grand amour envers les hommes... il est impossible de voir une spécialité de l'enseignement occidental sur la Rédemption. En effet, ce même point de vue existe chez les Pères orientaux aussi bien que chez les Occidentaux » (2).

En tout cas, moins que tout autre, saint Grégoire est propre à représenter ce prétendu « type occidental ». « Car, observe très justement Orfanitsky, il est parmi les

(1) Orfanitsky, p. 144-145.

(2) Sans références précises, Orfanitsky renvoie, parmi les Pères Apostoliques, aux écrits de saint Ignace ; puis il remonte, par les Épîtres de saint Paul et de saint Pierre, jusqu'à l'enseignement du Christ. Sur un fait aussi évident il serait inutile autant que facile de citer des textes.

Pères latins un défenseur énergique du sens objectif de la mort du Christ [et de sa valeur] comme sacrifice. »

Cet accord entre les deux parties de l'Église sur le sens fondamental de l'œuvre rédemptrice ne saurait empêcher de reconnaître l'inégalité de leur développement théologique au moment où elles vont de plus en plus s'isoler. En comparant saint Grégoire avec saint Jean Damascène, (ci-dessus p. 89-91), on voit que les éléments de la Rédemption courants chez leurs prédécesseurs sont communs aux deux. Mais, tandis que la doctrine du sacrifice reste encore indécise dans son fond comme dans sa forme chez le docteur oriental, saint Grégoire, par sa manière de la rattacher à l'intercession du Christ, lui donne une précision qui, sans être définitive, ne pouvait que fournir une orientation féconde à la théologie de l'avenir.

CHAPITRE V

PÉRIODE MÉDIÉVALE :

ŒUVRE DE SAINT ANSELME

A travers tout le haut Moyen Age, par suite des crises politiques au milieu desquelles l'Église eut à se débattre, la vie intellectuelle se ralentit dans le monde grec autant que dans le monde latin. Aussi, en matière de Rédemption comme sur l'ensemble du dogme chrétien, les quatre ou cinq siècles qui s'étendent depuis le pape saint Grégoire en Occident (1) et saint Jean Damascène en Orient (2)

(1) Sur ces « canaux intermédiaires » voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 279-290. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 5-61.

(2) Aucune étude méthodique de la sotériologie chrétienne à l'époque byzantine n'a été faite jusqu'ici. Orfanitsky n'en dit rien du tout.

Seul peut-être Théodore Abû Qurra, évêque de Harran, vers le milieu du VIII[e] siècle, présente une doctrine rédemptrice un peu personnelle. Mais rien ne montre qu'il ait eu la moindre influence. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Études critiques et documents, p. 243-263.

Il n'y a d'ailleurs assez de différence entre l'exposé contenu dans les fragments grecs (*Opusc.*, I; *P. G.*, t. XCVII, col. 1461-1470) et celui des traités arabes (traduits dans G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910, mimar (traité) V, p. 169-178) conservés sous son nom. Le P. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 689, croit pouvoir cependant les attribuer au même auteur. Rien n'est moins probable.

sont-ils une période stérile, pendant laquelle exégètes et théologiens ne font guère, en général, que réunir les « sentences » empruntées aux Pères.

Il faut arriver à la fin du XI[e] siècle, en Occident, pour voir tout d'un coup la théologie de la Rédemption se constituer avec saint Anselme. Mais ce fut avec une telle maîtrise que cette œuvre n'allait pas seulement être acceptée, moyennant quelques retouches, par toutes les écoles catholiques, mais encore dominer la sotériologie des Églises dissidentes jusqu'à nos jours.

I. — Analyse

Un petit traité spécial, le *Cur Deus homo,* achevé en 1098, contient la doctrine anselmienne de la Rédemption (1). Composé sous la forme d'un dialogue entre le maître et son jeune disciple Boson, cet opuscule ne manque pas d'attrait, malgré l'austérité du fond, et se lit avec une particulière facilité.

Pour écarter les objections des « infidèles » et nourrir la piété des croyants, Anselme veut expliquer, ainsi que l'indique le titre de l'ouvrage, pourquoi un Dieu s'est fait homme. La méthode qu'il se propose de suivre pour cela, et qu'il définit dans une courte introduction, est purement rationnelle. Faisant abstraction de ce que la foi nous enseigne sur le Christ, il prétend arriver, par la voie de déductions logiques rigoureuses, à conclure que sans lui notre salut était impossible (2).

---

(1) *P. L.*, t. CLVIII, col. 361-430 ; édition critique par Fr.-S. Schmitt, Bonn, 1929, dans *Florilegium patristicum*, fasc. XVIII. Résumé dans *Medit.*, XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 762-769.

(2) « Remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo... Quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate... necesse esse... ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere. » Praef., col. 361-362.

Le traité lui-même se divise en deux livres, qui ne manquent pas de digressions, mais dont l'objet principal peut se résumer dans les deux thèses suivantes. En partant du fait du péché, le premier livre démontre la nécessité d'une satisfaction que seul un Dieu pouvait fournir. Le second établit la nécessité et l'efficacité de la satisfaction de l'Homme-Dieu.

. *Sicut rectus ordo exigit,* commence par dire Boson, *ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere* (1). Mais, dans ce travail d'intelligence, il entend se montrer difficile et ne veut pas se contenter de ces convenances précaires qu'il appelle *quasi quaedam picturae* (2). En conséquence, il fait tout d'abord la critique des explications courantes du plan divin (ch. 3-6). La faiblesse des réponses qui lui sont opposées montre qu'Anselme lui donne raison.

Boson s'attaque, en particulier, à la doctrine si populaire des droits du démon, qu'il s'agirait pour Dieu de traiter suivant la justice.

Sed et illud quod dicere solemus, Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere ut liberaret hominem quam per fortitudinem, ut, cum diabolus eum in quo nulla mortis erat causa et qui Deus erat occideret, juste potestatem quam super peccatores habebat amitteret ; alioquin injustam violentiam fecisset illi, quoniam juste possidebat hominem quem non ipse violenter attraxerat, sed idem homo se sponte ad illum contulerat, non video quam vim habeat (3).

A la discussion qui suit Anselme ne semble rien trou-

(1) I, 2, col. 362.
(2) I, 4, col. 365.
(3) I, 7, col. 367.

ver à répondre. C'est la preuve que c'est lui-même qui parlait par la bouche de son interlocuteur.

Le maître prend ensuite la parole pour s'expliquer sur le problème de la souffrance du Christ (ch. 8-10). Évidemment elle n'atteint pas en lui la divinité. Mais comment admettre, dit-on, qu'elle ait pu frapper « l'homme le plus juste de tous » ? Anselme d'exposer alors que la mort de celui-ci n'a pas été ordonnée par Dieu : c'est lui-même qui s'y est offert spontanément pour nous sauver. Dieu n'a fait que provoquer ce bon vouloir, auquel le Christ est resté fidèle par amour : *Nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas* (1).

Au terme de ces préliminaires, l'auteur aborde son véritable sujet.

Ponamus ergo Dei Incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato (2).

Dès lors, toute la question pour l'homme est d'obtenir le pardon de ses fautes. Ce qui amène l'auteur à faire l'analyse du péché (ch. 11).

Pécher, dit-il, c'est ne pas rendre à Dieu ce qui lui est dû : *Non est itaque aliud peccare quam Deo non reddere debitum* (3). Or nous lui devons honneur et obéissance. Le manquement à l'honneur divin constitue le fond du péché.

---

(1) I, 10, col. 374.
(2) I, 10, col. 376.
(3) I, 11, col. 376.

Ce désordre peut être réparé par la satisfaction. Mais il faut pour cela rendre à Dieu plus que nous ne lui avons enlevé.

Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit... Sic ergo debet omnis qui peccat honorem quem rapuit Deo solvere, et haec est satisfactio (1).

Or cette satisfaction est nécessaire. Car Dieu ne pouvait pas laisser le péché impuni ; cela s'oppose à sa propre nature et à l'ordre du monde (ch. 12-14). *Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur* (2). A quoi s'ajoute le besoin, sur lequel notre auteur s'arrête longuement (ch. 16-18), que Dieu avait de parfaire au moyen des hommes le nombre des anges déchus. Elle est aussi nécessaire pour faire le bonheur de l'homme en le purifiant de ses péchés (ch. 19).

Mais, de nous-mêmes, nous sommes incapables de donner à Dieu la satisfaction qui serait de rigueur. Car elle doit être *secundum mensuram peccati* (3). Or tout ce que nous avons est déjà dû à Dieu (ch. 20). De plus, il faut considérer le poids du péché, qui dépasse toute appréciation humaine (ch. 21) : *Nondum considerasti,* dit Anselme à Boson effrayé, *quanti ponderis sit peccatum* (4). En troisième lieu (ch. 22-23), l'homme, à lui seul, ne peut pas non plus restituer à Dieu l'honneur qu'il lui a ravi en se laissant vaincre par le démon pour lui-même et pour toute sa race. Qu'on ne dise pas que l'homme est excusé par son incapacité : son impuissance même est coupable, du moment qu'il s'est mis par sa propre faute dans l'état de péché (ch. 24).

---

(1) I, 11, col. 376-377.
(2) I, 13, col. 379.
(3) I, 20, col. 392.
(4) I, 21, col. 393.

Quomodo ergo, de s'écrier Boson, *salvus erit homo* (1) ? C'est bien là qu'Anselme voulait en venir. Aussi conclut-il à l'adresse des infidèles contre qui est dirigé son raisonnement :

Dicant qualiter homo salvari sine Christo possit. Quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere et accedant et jungant se nobis, qui non dubitamus hominem salvari posse per Christum, aut desperent hoc ullo modo posse fieri : quod si horrent, credant nobiscum in Christum ut possint salvari (2).

Revenant en arrière au début du second livre, Anselme établit tout d'abord (ch. 1-5) la nécessité où Dieu est de nous sauver.

Aut hoc de humana natura perficiet Deus quod incepit aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At... valde alienum est ab eo ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat (3).

Et ceci ne nuit pas à sa bonté. Car il s'y est obligé lui-même en nous créant alors qu'il prévoyait notre chute.

Cette conclusion, rapprochée de celles du livre précédent, permet d'aboutir à ce qui était le but du traité, savoir la nécessité de l'Incarnation :

Si ergo necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus homo (4).

Il fallait pour cela que le Rédempteur fût homme parfait et Dieu parfait (5), qu'il fût de notre race, mais na-

(1) I, 24, col. 398.
(2) *Ibid.*, col. 399.
(3) II, 4, col. 402.
(4) II, 6, col. 404.
(5) « Nam Deus non faciet [quod fieri necesse est] quia non debebit et homo non faciet quia non poterit. Ut ergo hoc faciat Deus homo, necesse est eumdem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est. » II, 7, col. 404-405.

quît d'une vierge, qu'en lui le Verbe et l'homme fussent unis dans une seule personne (ch. 7-9).

Tous les chapitres qui suivent portent sur l'œuvre du Rédempteur. Le Christ est impeccable ; car, bien qu'il pût pécher, il n'eut jamais la volonté de le faire. Et c'est pourquoi son attachement au service de Dieu fut éminemment méritoire (ch. 10). Cependant toutes ses actions étaient déjà dues à Dieu. Seule sa mort ne l'était pas, parce qu'il n'avait pas de péché (ch. 11). D'autre part, il n'est pas d'œuvre meilleure que de donner sa vie pour Dieu :

Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem et nullatenus seipsum potest homo magis dare Deo quam cum se morti tradit ad honorem illius (1).

Voilà pourquoi la mort du Christ devient le seul moyen d'offrir à Dieu la satisfaction nécessaire. C'est ce que Boson conclut très justement :

Video hominem illum talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate quia necessarium erit (2).

Comment un tel sacrifice n'eût-il pas représenté un bien supérieur à tous les péchés du monde entier ? *Putasne*, demande Anselme, *tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi ?* Et Boson de répondre : *Immo plus potest in infinitum* (3).

---

(1) II, 11, col. 412.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Tout l'ensemble de cette argumentation est ainsi résumé par son auteur lui-même :

Ecce jam vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem qui idem ipse sit Deus atque sua morte homines peccatores Deo reconciliet (1).

Après quelques explications complémentaires sur le caractère libre et surérogatoire de la mort du Christ (ch. 16-17). Anselme en arrive à montrer comment elle offre tous les caractères d'une parfaite satisfaction :

Nullus umquam homo praeter illum moriendo Deo dedit quod aliquando necessitate perditurus non erat aut solvit quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit quod nulla necessitate umquam amissurus erat et solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat (2).

Pour cette œuvre le Rédempteur méritait une récompense. Or il n'avait besoin de rien pour lui-même, parce qu'il était sans péché. C'est pourquoi il a voulu nous faire part de son mérite et Dieu n'a pu qu'agréer ce désir. Voilà comment nous sommes sauvés par sa mort (ch. 19-20).

Si l'on ramène à leur ordre logique les idées maîtresses du traité ainsi analysé pas à pas, il en ressort la synthèse suivante : Nécessairement Dieu se devait à lui-même de racheter les hommes (II, 1-5). Mais il ne pouvait le faire qu'en exigeant une satisfaction adéquate pour leur péché (I, 12-19). Comme cette satisfaction l'homme n'était pas capable de la fournir (I, 20-24), il

(1) II, 15, col. 416.
(2) II, 19, col. 426.

s'ensuit que l'avènement de l'Homme-Dieu était nécessaire pour cela (I, 25 ; II, 6-7). A son tour celui-ci ne pouvait satisfaire que par sa mort, parce qu'il n'en était pas le débiteur (II, 10-11). C'est ainsi que l'auteur du *Cur Deus homo* systématise toute l'économie de la Rédemption et que sa dialectique en établit les divers éléments *rationibus necessariis*.

En regard de cette œuvre puissante, quelques auteurs, pour combler la lacune qui existe en Orient entre la patristique et l'époque récente, ont voulu mettre celle de l'évêque grec Nicolas de Méthone (XII[e] siècle) (1). Le personnage fut découvert au début du siècle dernier (2) et plusieurs historiens dans la suite l'ont rapproché de l'archevêque de Cantorbéry. Orfanitsky à son tour reprend à son compte ce jugement sur celui qu'il appelle un « Anselme oriental » et, pour ce motif, lui consacre un assez long exposé (3).

En réalité, il ne s'agit que de quelques pages (4), qui n'ont aucunement l'allure d'un traité comparable au *Cur Deus homo*. Le fond en est d'ailleurs tout différent. Si l'auteur affirme la nécessité de l'Incarnation, c'est pour nous arracher à l'esclavage de la mort et du démon. Il est aisé d'apercevoir que cette exposition archaïque n'a rien de commun avec la doctrine anselmienne. De plus, il est prouvé aujourd'hui que le passage en question, comme d'ailleurs bien d'autres du même traité qui sont de purs

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 264-280.

(2) C. Ullmann, *Die dogmatische Entvickelung der griech. Kirche im zwölften Jahrhundert*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1883, t. VI, 2[e] partie, p. 701-743. D'après ses « Questions et réponses théologiques sur l'Incarnation », qui venaient d'être éditées pour la première fois à Francfort, en 1825 et 1826, par J.-Th. Voemel sous le titre d'*Anecdoton* I et II.

(3) Orfanitsky, p. 190-193.

(4) *Anecd.*, I, p. 30-32.

plagiats, n'est pas de l'évêque de Méthone, mais d'un écrivain grec du VI[e] siècle, Anastase d'Antioche (1), que Nicolas a littéralement copié.

Ainsi l'« Anselme oriental » s'évapore en regard de l'histoire tandis que l'archevêque de Cantorbéry reste l'initiateur de la théologie moderne de la Rédemption.

II. — Critique par Orfanitsky

A cause de son importance, l'œuvre de saint Anselme a eu le don de provoquer la critique. Elle lui est venue de tous les côtés.

Les historiens du dogme les plus indifférents au fond du problème ont cru devoir l'honorer d'une discussion souvent très étendue. Tel, après bien d'autres (2), Ad. Harnack, qui en sept grandes pages, entreprend de démolir, à grands coups d'érudition et de dialectique, la doctrine rédemptrice élaborée par l'archevêque de Cantorbéry. Ses arguments sont d'ailleurs de caractère assez massif. Après s'être attaqué aux prétendues lacunes et à la consistance intérieure de son système, il imagine y découvrir toutes sortes d'influences pernicieuses : nestoriennes, mythologiques, gnostiques (3).

A plus forte raison en est-il ainsi chez certains théologiens préoccupés d'établir une orthodoxie en dehors de

---

(1) *De nostr. rect. dogm. ver.*, III, 10 et IV, 3, 8-9, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1340 et 1350-1353.

(2) L'exemple fut donné par Baur, *op. cit.*, p. 179-186. Il fut suivi dans A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, Bonn, 3[e] édit., 1889, p. 38-47 et, tout dernièrement, dans J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 419-426. Exposé et discussion de ce dernier dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 72-95.

(3) Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4[e] édit., t. III, p. 401-409.

l'Église catholique (1). Ici le grief principal allégué contre la doctrine anselmienne est sa discontinuité avec la tradition : le *Cur Deus homo* aurait le tort de se présenter comme une « innovation absolue » (2).

Orfanitsky se rattache à cette dernière tendance. Avant même d'avoir présenté le système anselmien, il s'efforce d'en rabaisser la valeur par rapport à la doctrine des Pères anciens qu'il vient d'étudier (3). Sa critique lui est dictée par l'importance que tous les historiens du dogme sont d'accord pour attribuer à saint Anselme (4), spécialement par ceux qui se sont livrés à l'étude comparative entre l'Occident et l'Orient (5). A l'encontre de ces éloges, notre auteur s'applique à diminuer son rôle.

Son thème général, conformément à toute sa thèse, est d'opposer au *Cur Deus homo* la suffisance de la patristique. Anselme, dit-on, aurait le mérite d'avoir rationnellement justifié le pourquoi de l'Incarnation. Orfanitsky de répondre que cette question avait été déjà posée et résolue par les Pères et que, par conséquent, Anselme n'a rien inventé sur ce point. « A celui qui connaît l'histoire du dogme, dit-il, déjà le titre même de *Cur Deus homo* montre que, sur ce point, Anselme était seulement un

---

(1) Voir par exemple, chez les anglicans, G.-C. Foley, *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909, analysé et discuté dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 314-322.

(2) Foley, *op. cit.*, p. 77.

(3) Orfanitsky, p. 146-154.

(4) Protestants et catholiques reconnaissent que le *Cur Deus homo* « fait époque ». Ainsi Grétillat, *op. cit.*, t. IV, p. 283-284 ; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, t. IV, p. 466 ; B. Doerholt, *op. cit.*, p. 137.

(5) Orfanitsky se réfère expressément à C. Ullmann, *loc. cit.*, p. 736-737 et à Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 1870, t. IV, 2e partie, p. 87. Il se réclame également de W. Gass, mais sans aucune indication. Peut-être vise-t-il sa *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 170.

imitateur et non pas l'auteur d'une pensée nouvelle présentée pour la première fois... Il est reconnu que les Pères et docteurs de l'Église intitulaient « De l'Incarnation du Verbe divin » les traités où ils parlent de la Rédemption » et qu'« ils y commençaient leurs exposés non pas en se demandant pour quelle cause Jésus-Christ est mort, mais pourquoi le Fils de Dieu s'est incarné : *cur Deus homo*. Il est évident que c'est chez eux que notre grand scolastique a pris le titre même de son travail » (1).

Dans l'analyse de la Rédemption elle-même, on fait honneur à saint Anselme d'avoir introduit le concept de satisfaction. Mais, à entendre notre auteur, ce thème existait déjà bien avant lui.

« Le mot *satisfactio*, dit-il, nous le trouvons pour la première fois chez Tertullien. » Il reconnaît d'ailleurs que celui-ci n'emploie ce terme que pour exprimer la pénitence personnelle du pécheur. En revanche, au IV^e^ siècle, « chez Hilaire de Poitiers et Ambroise, le verbe *satisfacere* est déjà employé dans le sens d'une réconciliation objective des hommes avec Dieu par les souffrances et la mort du Fils de Dieu » (2). L'archevêque de Cantorbéry n'aurait donc rien fait que d'utiliser un terme déjà connu.

Cette initiative d'Anselme paraît d'ailleurs des plus fâcheuses à Orfanitsky. En se servant d'un mot qui est d'origine purement latine et qu'on ne trouve pas « chez les Pères de l'ancienne Église en général », mais uniquement chez des occidentaux, il aurait porté atteinte à la tradition.

L'importance d'Anselme ressort encore, d'après l'unanimité des historiens de l'action qu'il a exercée sur toute la théologie postérieure. C'est pourquoi Orfanitsky s'ap-

---

(1) Orfanitsky, p. 147.
(2) *Ibid.*, p. 148.

plique à en réduire la portée. « Non seulement ses contemporains, remarque-t-il, mais les scolastiques postérieurs ne l'ont pas accepté pour guide. Ainsi vit-on paraître des essais d'explication de ce dogme non seulement indépendants d'Anselme, mais formellement opposés. » Comme exemple l'auteur mentionne ceux de Thomas d'Aquin, d'Abélard et de Duns Scot. De même plus tard « les protestants, qui affirment qu'Anselme est le créateur du dogme de la Rédemption..., montrent l'insuffisance de son système à cause de son caractère tout extérieur et juridique... Loin de le suivre, ils ont recours à la doctrine de l'*obedientia activa*, qu'Anselme a directement et formellement rejetée » (1).

Ces différentes critiques ne portent pas. Rien n'est moins difficile que de maintenir contre elles l'importance exceptionnelle du rôle joué dans l'histoire de la sotériologie chrétienne par l'archevêque de Cantorbéry.

Il faut tout d'abord dissiper une équivoque. Orfanitsky parle de protestants qui feraient de saint Anselme « le créateur du dogme de la Rédemption » et ce langage n'a pas l'air de l'étonner. Il va de soi que personne parmi les croyants ne prétend lui attribuer un tel rôle : ce qu'on lui reconnaît en propre, c'est d'avoir organisé la théologie de la Rédemption et encore ici n'a-t-il rien tiré *ex nihilo*.

Sur ce plan théologique, le seul en question, certains Pères affirment la nécessité de l'Incarnation pour notre salut. Il est inexact cependant qu'Anselme leur ait pris le titre même de son traité : sans doute Orfanitsky veut-il dire l'idée qu'exprime la formule *Cur Deus homo*.

En effet, de saint Justin, de saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze — dont il ne cite d'ailleurs aucun

(1) Orfanitsky, p. 147.

texte — notre auteur dégage la synthèse suivante, d'où ressort la conclusion que notre Rédempteur devait être un Dieu. Ni l'homme ni l'ange ne pouvaient sauver l'homme ; car, étant des créatures, ils sont une partie du monde et une partie est incapable de sauver le monde entier. Seul le Fils de Dieu pouvait sauver le genre humain (1).

D'autre part, le salut ne pouvait pas davantage nous venir de Dieu seul. Car, d'après la justice, le même homme qui avait attiré sur lui la colère divine devait souffrir et mourir. « Si un homme, disait par ailleurs saint Irénée, n'avait pas vaincu l'ennemi de l'humanité, celui-ci ne serait pas vaincu légalement. » Et Orfanitsky de conclure : « Ainsi la présence de l'Homme-Dieu était nécessaire pour notre Rédemption » (2).

En principe notre auteur a parfaitement raison de signaler la nécessité de l'Incarnation comme un des éléments de la sotériologie patristique. Il y avait, d'après A. Réville « un *Cur Deus homo précoce* » dans saint Irénée (3). Dans l'ensemble des Pères anciens, « tout en restant une grâce, la médiation du Fils de Dieu ne laisse pas d'apparaître, à qui regarde la situation des pécheurs, avec un certain caractère de nécessité » (4). Mais la question est de savoir comment cette assertion était justifiée.

Bien que son exposé manque beaucoup de précision, Orfanitsky, sans nul doute, vise ici la doctrine des Pères sur la divinisation de notre nature par le Verbe et sur les « droits » du démon. Ces deux thèmes, en effet, ont plus ou moins servi à résoudre la question *Cur Deus*

(1) Orfanitsky, p. 148.
(2) *Ibid.*, p. 149.
(3) A. Réville, *De la Rédemption*, p. 19.
(4) J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. théol. cathol.*, t. XIII, col. 1937.

homo (1). Pour nous diviniser il fallait évidemment un Dieu, mais aussi un Dieu qui revêtit l'intégrité de notre nature. De même, un simple homme ne pouvait acquitter notre dette envers le démon, mais seul un Homme-Dieu pouvait nous délivrer de son pouvoir selon les lois de la justice.

Mais il y a tout d'abord cette différence avec saint Anselme que, chez les Pères, la nécessité de l'Incarnation n'est jamais touchée qu'en passant. De plus, le thème de la divinisation est trop général et le thème du rachat au démon trop accessoire par rapport au problème essentiel de la Rédemption. Aussi le premier n'a guère donné lieu qu'à des généralités (2) et le second qu'à des « *Cur Deus homo* populaires » (3) dénués de fondement.

Orfanitsky aurait été mieux inspiré de recourir aux synthèses dont le thème du sacrifice fournit l'occasion (4). Là se trouve, en effet, le point central de la Rédemption, savoir la réconciliation du pécheur avec Dieu, et nous avons rencontré au passage chez plusieurs Pères des commencements de thèses sur la nécessité du sacrifice en général et la nécessité du sacrifice du Christ en particulier (5). Malheureusement leurs analyses sont restées superficielles, parce qu'ils n'ont pas suffisamment étudié le péché en lui-même. Dès lors, la nécessité dont ils parlent est plutôt affirmée par eux que véritablement démontrée (6).

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 88 et 92.

(2) Voir plus haut p. 66-70 et 93-98.

(3) O. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Br., 3e édit., 1910, p. 521.

(4) Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 95-96.

(5) Ainsi Origène (p. 52-53), Eusèbe (p. 73), saint Augustin (p. 102-103), saint Grégoire le Grand (p. 117-118).

(6) On lit dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 207-208, à propos de saint Grégoire le Grand : « Il y est beaucoup question de sacrifice, mais sans qu'on dise en quoi il consiste, ni par conséquent pourquoi il est nécessaire et comment la mort du Christ en réalise les conditions. »

Anselme, au contraire, s'attache à la notion du péché et aux conditions objectives de sa réparation pour en déduire la nécessité de l'Homme-Dieu. Voilà pourquoi il a pu donner une réponse théologique solide, bien que discutable sur certains points, à une question qui n'en recevait que de vagues avant lui.

Quant au mot satisfaction, Orfanitsky prend une peine inutile en démontrant qu'Anselme ne l'a pas inventé. Il est notoirs, en effet, que ce terme était courant dans l'Église, depuis Tertullien, pour désigner l'œuvre pénitentielle du pécheur (1). L'originalité de saint Anselme est de l'avoir pris comme base de la théologie rédemptrice (2) et par là ouvert le chemin qui devait être suivi jusqu'à maintenant.

Il est vrai qu'Orfanitsky fait état de deux Pères anciens qui auraient fait usage du terme satisfaction pour l'appliquer à l'œuvre du Christ (3). C'est d'abord saint Hilaire, qui présente la Passion du Sauveur comme *officio quidem ipsa satisfactura poenali.* Mais, du moment qu'il continue : *non tamen poenae sensu laesura patientem* (4), on voit qu'il veut dire simplement que la Passion a rempli son rôle normal de peine, sans que le Christ en ait ressenti la douleur. Ce texte n'a donc pas de rapport avec la Rédemp-

---

(1) Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 409, 410, 417 et 444 ; t. II, p. 324, 325 et 422.

(2) Voir J. Rivière, *Sur les premières applications du terme satisfactio a l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 285-297 et 353-369. A peine quelques exemples du même ordre sont-ils relevés, au cours de cette enquête, dans la liturgie mozarabe et chez saint Pierre Damien. Mais il ne s'agit là tout au plus que de textes isolés, tardifs et sans influence.

(3) Textes classiques chez les théologiens protestants et déjà discutés dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique p. 229-230 et 234.

(4) Hil., *In Ps.*, LIII, 12, *P. L.*, t. IX, col. 344.

tion. De même en est-il chez saint Ambroise, quand il écrit du Fils de Dieu : *Suscepit enim et mortem ut impleretur sententia, satisfieret judicato : Maledictum carnis peccatricis usque ad mortem* (1). Il ne s'agit ici que de réaliser la sentence de mort prononcée par Dieu contre le pécheur et non pas d'une action destinée à nous obtenir la rémission de nos péchés (2). Au surplus, ne faudrait-il d'abord démontrer que l'archevêque de Cantorbéry a connu les textes en question ?

Le mérite d'Anselme reste donc intact d'avoir pris dans la langue pénitentielle de l'Église le terme de satisfaction pour l'appliquer à l'œuvre du Christ. Même s'il eut des précurseurs, c'est à lui qu'est due l'impulsion décisive sur ce point.

Mais le mot satisfaction n'a-t-il pas l'inconvénient d'être purement latin ? Une remarque suffit à ruiner cette objection, où se manifeste le particularisme ecclésiastique d'Orfanitsky. Est-ce que le terme grec ὁμοούσιος n'est pas adopté par le symbole de Nicée pour exprimer la consubstantialité du Fils avec le Père ? L'Église et avec elle la théologie prennent où elles les trouvent les mots qu'elles estiment le plus appropriés et ne leur demandent que de traduire les données de la révélation. L'emploi par saint Anselme du terme satisfaction n'est qu'un cas particulier de cette règle.

Par là ce n'est pas seulement un terme nouveau qu'il a introduit dans la théologie rédemptrice, mais un concept

---

(1) Ambr., *De fuga saeculi*, VII, 44, *P. L.*, t. XIV, col. 589.

(2) Un autre texte d'Ambroise, découvert par le P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, p. 390, serait direct. Après avoir dit que le pécheur « satisfait à Dieu pour ses péchés » (*In Ps.*, XXXVII, 46, *P. L.*, t. XIV, col. 1033), l'évêque de Milan continue en parlant du Christ : « Pro peccatis nostris satisfaciebat Patri » (*ibid.*, 53, col. 1036). Mais ce dernier texte a toutes chances de n'être pas authentique. Voir J. Rivière, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1927, p. 160-164.

à la fois précis et fécond, qui allait lui permettre une analyse plus exacte du péché et de la réparation qui en est fournie par le Christ. C'est pourquoi le *Cur Deus homo* donne à ces questions capitales du pourquoi et du comment de la Rédemption une solution auprès de laquelle les anciens essais de synthèse construits autour du sacrifice ne comptent plus.

Sans aucun doute, entre la doctrine anselmienne et la tradition patristique, le fond doctrinal est le même, puisqu'il s'agit toujours du Christ s'offrant à la mort pour obtenir de Dieu le pardon des pécheurs. Mais à cette matière commune l'archevêque de Cantorbéry a su donner la forme qui lui manquait. « Grâce à la doctrine de la satisfaction, le dogme de la Rédemption, qui n'avait jusque-là reçu que des explications fragmentaires et superficielles, a désormais trouvé sa formule scientifique » (1).

Enfin notre auteur croit trouver un motif de rabaisser l'archevêque de Cantorbéry dans le fait qu'il ne fut pas suivi aveuglément. Mais les modifications qui furent apportées à son système, soit chez les catholiques, soit chez les protestants, en laissent, comme on le verra, subsister tout l'essentiel. Ce fait donne raison aux historiens qui s'accordent à reconnaître l'exceptionnelle grandeur de son action.

En s'appliquant à diminuer le rôle historique de saint Anselme, Orfanitsky ne peut pas ne pas toucher déjà, par occasion, le côté théologique de son œuvre (2). Mais c'est surtout après l'analyse du *Cur Deus homo* qu'il consacre à cette critique doctrinale quelques pages suivies (3).

D'ordinaire, ce que les théologiens reprochent le plus à saint Anselme, c'est le caractère de nécessité qu'il donne

---

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 498.

(2) Orfanitsky, p. 148, 149, 150, 152.

(3) *Ibid.*, p. 157-160.

— ou semble donner — à l'ensemble de l'économie du salut au détriment de la liberté divine (1). C'est là-dessus, comme on le verra, que les scolastiques l'ont modifié. Orfanitsky rappelle ce caractère de la doctrine anselmienne sans en paraître choqué. Mais il se préoccupe, comme auparavant, d'opposer l'archevêque de Cantorbéry aux Pères.

Le premier point sur lequel se manifesterait cette opposition, c'est le motif de l'Incarnation rédemptrice. « Tandis que, chez Anselme, quand il explique la Rédemption, l'amour divin reste dans l'ombre et que partout la justice passe au premier plan » (2), pour les Pères l'unique motif de la Rédemption était la miséricorde de Dieu pour le pécheur (3).

Un second point de divergence porterait sur la notion du péché. « Cette différence peut se résumer ainsi : les Pères et les docteurs de l'Église ancienne prenaient pour point de départ... la peine qui est la conséquence du péché; Anselme et ses successeurs, au contraire, partent du péché en tant que faute devant Dieu » (4).

Notre auteur entreprend ensuite de discuter le système anselmien en lui-même, principalement le concept de satisfaction sur lequel il est établi. « Chez Anselme, affirme-t-il, la satisfaction est un dédommagement purement extérieur, quantitatif et juridique, par lequel le débiteur satisfait son créancier » (5). Elle aurait donc le tort de négliger les réalités morales requises pour réparer l'offense divine.

---

(1) Quelques-uns de ses contemporains signalaient déjà ce défaut. Ainsi Roscelin, cité dans Abélard, *Epist.*, XV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 362. Cf. *Epist.*, XIV, col. 357-358.

(2) Orfanitsky, p. 158.

(3) *Ibid.*, p. 148.

(4) *Ibid.*, p. 150.

(5) *Ibid.*, p. 158.

De là aurait résulté une conséquence ecclésiastique des plus funestes. Comme par sa satisfaction le Christ a donné plus que l'homme ne devait, on est arrivé à la doctrine du « trésor commun de l'Église » et finalement à celle des indulgences.

Mais ces différents griefs d'Orfanitsky ne sont pas justifiés. Et d'abord il n'y a pas lieu d'opposer Anselme aux Pères en ce qui concerne le motif de l'Incarnation.

En soi, les deux attributs divins de justice et d'amour ne s'excluent pas. Or les Pères, s'ils attribuent l'œuvre de notre Rédemption à l'amour de Dieu, n'ignorent pas la part qui revient à sa justice. Peut-être ne la mettent-ils pas en évidence par manière de thèse abstraite. Mais ils la supposent quand ils affirment la nécessité d'un sacrifice tel que seul le Verbe Incarné était capable de l'offrir. Pourquoi cette revendication si Dieu était bonté pure et si le péché ne constituait pas devant sa majesté infinie un désordre qui demandait une réparation ?

Quant à saint Anselme, ce n'est pas précisément la justice qu'il met au premier plan pour expliquer la satisfaction, mais l'honneur divin (1). Ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'il oublie l'amour et la miséricorde de Dieu envers le pécheur. Orfanitsky lui-même le reconnaît indirectement, quand il traduit un chapitre entier du *Cur Deus homo* (2) qui a pour but de montrer la grandeur et la justice de la miséricorde divine dans l'œuvre du Christ.

Sans doute le but de son traité amène Anselme à raisonner plutôt sur les exigences de Dieu (3). Cependant l'honneur divin qui est le motif principal de l'économie rédemptrice comprend aussi, à titre secondaire, notre

---

(1) Par exemple, *Cur Deus homo*, I, 11, 12, 13, 14, 15.
(2) II, 20, *P. L.*, t. CLVIII, col. 430.
(3) Ce qu'Anselme appelle la *bonitas Dei*, II, 5, col. 403.

intérêt : une des raisons qui rendaient la satisfaction nécessaire pour l'archevêque de Cantorbéry c'était précisément d'assurer à l'homme sa réhabilitation et, par conséquent, le bonheur complet qu'il n'aurait pas eu sans cela (1).

Pour ce qui regarde la notion du péché, il est vrai qu'en général les Pères le considèrent plutôt dans les conséquences pénales qu'il entraîne pour nous. Mais, loin de leur en faire un mérite, le théologien doit retenir ce fait comme une infériorité de leur part. Comment comprendre une peine sans une faute qui l'ait méritée ? Et si le péché est d'abord un *reatus culpae*, ne faut-il pas essayer de savoir en quoi ?

A saint Anselme revient précisément l'initiative d'avoir fait tout d'abord cette analyse méthodique du péché pour montrer qu'il est essentiellement une offense à l'honneur divin (2) : ce qui explique logiquement la punition qui en est la suite. Pour tout historien sans parti pris, ce point marque l'un des progrès les plus certains que la sotériologie chrétienne doit à l'auteur du *Cur Deus homo*.

Il s'ensuit évidemment que, dans cette conception, le souci de la gloire de Dieu passe avant celui de notre propre bonheur. Mais n'est-ce pas notre condition de créature qui demande qu'il en soit ainsi ? Il n'est sans doute pas besoin de rappeler la parole de David : *Tibi soli peccavi*

---

(1) Ainsi I, 19, col. 391.

(2) Saint Anselme pense non pas à l'honneur interne de Dieu, mais à l'honneur externe que lui procure la soumission de ses créatures. Voir I, 15, col. 380 : « Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui... Verum, quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem... servat, Deo obedire et eum dicitur honorare ; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat ; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit... Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni. »

et malum coram te feci (*Ps.*, L, 5), ni celle de l'enfant prodigue : *Pater, peccavi in caelum et coram te* (Luc., XV, 18).

A la notion du péché correspond celle de la satisfaction. Orfanitsky ne veut y voir qu'un concept purement juridique. Mais la lettre du mot l'empêche de voir l'idée religieuse qu'il contient.

Il nous est impossible, en effet, d'exprimer les rapports entre Dieu et l'homme autrement que par des analogies prises dans le langage humain. Celle-ci est empruntée du vocabulaire du droit romain — où la satisfaction désignait soit le remboursement d'une dette, soit la réparation d'une injure — mais pour traduire des réalités spirituelles. Le Christ ne nous fait-il pas dire dans le *Pater* : *Dimitte nobis debita nostra* (Matth., VI, 12) ? Si le péché est une « dette », pourquoi la manière de le réparer ne serait-elle pas appelée une satisfaction ?

Toute analogie peut sans doute être mal comprise et dégénérer en anthropomorphisme. Il est donc possible que des esprits grossiers se représentent les relations entre Dieu et l'homme sous une forme toute matérielle. De plus, certaines manières de concevoir l'expiation comme l'acquittement d'une peine strictement équivalente à la nôtre, ainsi qu'on en trouve dans la primitive orthodoxie protestante, ont pu donner un prétexte à ceux qui veulent réduire la satisfaction à n'être qu'une valeur d'ordre quantitatif.

Mais cet abus n'est pas inévitable. La satisfaction peut aussi être conçue d'un point de vue moral comme l'expression de nos devoirs envers le Créateur. C'est dans ce sens qu'Anselme la comprend.

L'homme, d'après l'archevêque de Cantorbéry, doit rendre à Dieu, son souverain Maître, l'hommage de sa pleine soumission.

Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei... Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod

solvendo nullus peccat et quod omnis qui non solvit peccat... Hic est solus et totus honor quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus (1).

Refuser à Dieu cet honneur auquel il a droit, c'est le péché ; le lui restituer, c'est la satisfaction. Et comme ceci ne peut se faire que par un surcroît d'hommage propre à faire oublier à Dieu, dans la mesure du possible, le péché commis, la satisfaction devient une compensation (2). Il n'y a rien là de juridique, mais seulement l'exposé, dans les cadres d'une analogie toute naturelle, de nos obligations dans l'ordre religieux.

En essayent de compromettre la satisfaction par la pratique des indulgences (3), Orfanitsky est sous la dépendance visible des historiens protestants. Nous n'avons pas à exposer ici toute cette question. Qu'il nous suffise de dire qu'aucun orthodoxe ne peut refuser à l'Église le privilège d'être la distributrice de la grâce du Christ. Dès lors comment ne pourrait-elle pas en rattacher l'application à certaines conditons de son choix ? D'ailleurs l'acte imposé par elle doit toujours s'accompagner de dispositions morales : autrement il n'aurait aucune valeur. Il n'en faut pas davantage pour que les indulgences puissent entrer dans le développement du principe chrétien.

En définitive, la critique dirigée par Orfanitsky contre le *Cur Deus homo* se montre impuissante sur le terrain doctrinal aussi bien que sur le terrain historique. A condition de le bien comprendre au lieu de le défigurer par

---

(1) I, 11, col. 376.

(2) C'est ainsi qu'Anselme peut demander que la satisfaction comporte un surplus. « Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. » 11, col. 376.

(3) Le même état d'esprit se retrouve chez les Grecs, par exemple chez Nicolas Damalas, dans Pl. DE MEESTER, *Études sur la théologie orthodoxe : Théologie économique*, I-II (extrait du *Bessarione*), p. 43.

la polémique, non seulement le système anselmien ne mérite pas les reproches qu'on lui adresse, mais il apparaît digne du succès qu'il allait rencontrer.

III. — Influence dans l'Église catholique

Personne ne conteste l'action de saint Anselme sur la théologie catholique. C'est un fait que, dans moins de deux siècles, la doctrine de l'archevêque de Cantorbéry sur la satisfaction domine toute la sotériologie de l'École. Et il est à peine besoin de rappeler que ce triomphe allait être définitif.

Pour ce qui est néanmoins de ses débuts, volontiers certains historiens lui opposent Abélard comme une sorte de concurrent. Ce qui n'est pas justifié.

Abélard touche à la Rédemption dans quelques pages de son commentaire sur l'Épître aux Romains (1). Tout d'abord, de même qu'Anselme, il écarte le rachat au démon. Après avoir rappelé que, d'après certains, le Christ nous a rachetés au démon qui avait sur nous un « droit » (2), Abélard prend position dans le sens contraire.

> Quod etiam jus in possidendo hominem diabolus habere poterat, nisi forte quia eum, Domino permittente aut etiam tradente, ad torquendum ipsum acceperat (3).

Il pose ensuite certaines questions concernant le fond même du mystère. La mort du Christ peut-elle expier nos péchés, quand elle suppose elle-même un plus grand péché ? Étant un crime commis par les hommes, comment

---

(1) Abael., *In Rom.*, II, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 833-836.

(2) « Dicitur quod a potestate diaboli nos redemerit, qui per transgressionem primi hominis... *jure quodam* omnem quoque ejus posteritatem possidebat. » *Ibid.*, II, col. 833-834.

(3) *Ibid.*, col. 834.

pourrait-elle nous réconcilier avec Dieu ? Dieu, d'autre part, n'était-il pas cruel en demandant la mort de son Fils innocent pour notre pardon ?

Ces questions ne sont qu'une introduction à la solution personnelle d'Abélard. D'après lui, notre réconciliation avec Dieu s'opérerait uniquement par l'amour que suscitent en nous les leçons et l'exemple du Christ :

> Nobis autem videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et reconciliati quod... (Filius) nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem astrixit... Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio (1).

Telle qu'elle est ici formulée, cette manière de concevoir la Rédemption est de caractère tout subjectif. Orfanitsky le reconnaît et blâme Abélard en conséquence (2). L'orthodoxie dont il se réclame ne lui permettait pas un autre jugement.

Cependant les historiens de gauche se plaisent à proclamer, non seulement l'importance d'Abélard comme ancêtre du rationalisme, mais son influence sur la théologie catholique elle-même. A son tour, Orfanitsky lui fait un mérite d'avoir introduit dans la doctrine de la Rédemption un élément moral en réaction contre le pur juridisme d'Anselme. Mais Abélard n'apportait sur ce point rien de positivement nouveau. Saint Paul (*Rom.*, V, 5-8) ne parle-t-il pas déjà de « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs » grâce à la mort du Sauveur pour nous et saint Jean (XV, 12-13) ne nous présente-t-il pas la charité du Christ comme un exemple que nous devons imiter en aimant le prochain ? Ces considérations ont toujours trouvé place dans la théologie chrétienne, en parti-

(1) *Ibid.*, col. 835-836.
(2) Orfanitsky, p. 160.

culier dans saint Augustin. Anselme lui-même ne les ignore pas (1), bien que son but spécial ne l'amenât pas à y insister dans le *Cur Deus homo*. Le propre d'Abélard est d'avoir tenu ce point de vue subjectif pour suffisant et c'est en quoi il s'écarte de la tradition (2).

Du reste, il ne s'agirait là tout au plus que d'une contribution minime à la sotériologie médiévale. Ce qui importe dans l'histoire de celle-ci est de voir si et comment l'action de saint Anselme s'est exercée sur ses contemporains et les théologiens postérieurs. Or, « comme d'elle-même, en silence par la vertu de sa solidité propre, sa doctrine de la satisfaction est devenue le noyau de cristallisation de la doctrine ecclésiastique » (3).

Il est vrai qu'il y eut une petite école abélardienne, qui, tout en amendant le maître sur l'essentiel, avait plus ou moins conservé le fond de sa théologie rédemptrice (4). Orfanitsky n'en connaît pas d'autre spécimen que l'*Epitome* (5). Ainsi il ne sait rien des trois autres sommes

---

(1) Voir par exemple *Medit.*, XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 763, 766, 767 et 769.

(2) A cause de quelques textes où l'on retrouve l'une ou l'autre des expressions traditionnelles : mérite, réconciliation, rachat, à tort quelques auteurs modernes, tels que les protestants Deutsch et Gottschick, ont voulu réhabiliter Abélard. Pour la discussion, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 113-128.

(3) F.-R. Hasse, *Anselm von Canterbury*, Leipzig, t. II, 1852, p. 609.

(4) Analyse dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 170-193.

(5) Orfanitsky, p. 166. A côté il se contente de nommer Robert Pullus, qui est notablement postérieur.

A la suite de son premier éditeur, Rheinwald (1834), on a longtemps considéré l'*Epitome* comme un livre d'Abélard lui-même. Il est maintenant reconnu comme l'œuvre d'un disciple inconnu, qui, d'après H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule*, Breslau, 1926, p. 3, serait un certain Hermann.

révélées par H. Denifle vingt ans auparavant (1) et dont l'une était déjà publiée (2). Évidemment cette école théologique, même lorsqu'elle respectait l'orthodoxie, n'était pas faite pour favoriser le rayonnement de saint Anselme ; mais elle n'a pas duré.

Notre auteur semble ne plus guère voir dans la suite d'autre problème que l'union de l'objectif et du subjectif dans l'œuvre du Christ sous l'influence d'Abélard (3). En réalité, c'est là une question secondaire. Le principal est de voir entrer dans la théologie catholique le thème de la satisfaction dont il devait constituer la base.

Souvent on se plaît à dire que l'œuvre d'Anselme connut d'abord une phase d'obscurité (4). La vérité est, au contraire, que son influence a commencé de bonne heure et n'a pas cessé de s'étendre. Il ne faut pas en juger par la conception populaire des droits du démon, qui survécut encore quelque temps à sa critique et tout autant d'ailleurs à celle d'Abélard (5). Mais, si l'on regarde au côté positif de sa doctrine, son action est visible déjà chez ses contemporains (6). Indirectement elle se manifeste sur l'ancienne théologie du sacrifice, où l'analyse de la néces-

---

(1) Savoir les Sentences anonymes de Saint-Florian, les *Sententiae* de Roland Bandinelli et celles du maître Omnebene. Voir H. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12 Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 402-469 et 584-624. Résumé dans E. Portalié, art. *Abélard*, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 49-55.

(2) A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Br., 1901.

(3) Ainsi p. 167 pour Pierre Lombard et p. 168 pour Alexandre de Halès.

(4) Par exemple A. Sabatier, *op. cit.*, p. 58 et, de même, J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 426.

(5) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 134-153 et 364-379.

(6) *Ibid.*, p. 153-169. Aucun de ces premiers témoins de l'influence anselmienne n'est connu d'Orfanitsky.

sité et de l'efficacité de l'oblation du Christ porte souvent la marque de l'esprit anselmien (1). Mais elle s'affirme surtout par la présence des termes *satisfactio* et *satisfacere* dès le premier quart du XII[e] siècle, chez un nombre croissant d'écrivains depuis Odon de Cambrai (1106) (2), Honorius d'Autun (3) et d'autres jusqu'à Guibert de Nogent (mort en 1124) (4) et au niveau *libellus Cur Deus homo* du P. Druwé (avant 1120) (5).

Plus important est le témoignage de saint Bernard. On lui reproche habituellement d'avoir continué à soutenir les droits du démon et on ne remarque pas tout d'abord qu'il les a sensiblement atténués (6). Mais on oublie surtout de dire qu'il a défendu contre Abélard la foi en la valeur objective de la Rédemption (7). Pour exprimer cette valeur il est significatif de voir cet ennemi des nouveautés recourir au terme satisfaction :

> Homo siquidem qui debuit, homo qui solvit... Ut videlicet *satisfactio* unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit ; nec alter jam inveniatur qui forefecit alter qui *satisfecit*, quia caput et corpus unus est Christus. *Satisfecit* ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis (8).

---

(1) Cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 225.

(2) Od. Cam., *Disput. cont. iudaeum*, *P. L.*, t. CLX, col. 1103-1110.

(3) Honor. Aug., *Elucid.*, I, 15-18 et 21, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1120-1122 et 1125-1126.

(4) Guib., *Tract. de Inc.*, III, 2-3, *P. L.*, t. CLVI, col. 508-509.

(5) *Libri Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita*, édit. Druwé, Rome, 1933, c. 24-37, p. [21]-[36].

(6) C'est ainsi qu'il accorde seulement au démon *quoddam in hominem jus* (*Tract. de err. Ab.*, V, 14, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1065) et n'admet par suite qu'une *justitia quaedam et in ipsa liberatione* (*ibid.*, VI, 15, col. 1065).

(7) Orfanitsky le reconnaît franchement (p. 165-166) et approuve l'action de l'abbé de Clairvaux pour la défense de la tradition chrétienne.

(8) *Tract.*, VI, 15, col. 1065. Cf. *In Cant.*, serm. XX, 3 et XXII, 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 868 et 881.

En dehors de toute controverse, l'école de Saint-Victor, représentée par des maîtres qui firent autorité, s'appliquait vers le même temps à réaliser une élaboration systématique du dogme. Or, pour celui de la Rédemption, Hugues d'abord (1) et Richard peu après (2) s'inspirent tant de la doctrine que du langage anselmiens.

Par rapport à cette direction de l'École naissante, Pierre Lombard semble faire exception par le fait qu'il ignore la satisfaction. Ce silence peut s'expliquer par le but documentaire d'un ouvrage destiné à réunir les sentences des Pères anciens. Mais il ne signifie aucunement, comme on l'a parfois prétendu, que le Maître se pose en adversaire d'Anselme. Il reste d'ailleurs son disciple en retenant le terme et la notion de « mérite » comme expression centrale de l'œuvre du Christ (3). Nous n'avons pas à insister sur la preuve, puisqu'Orfanitsky lui-même cite en l'approuvant ce résumé du Lombard par Seeberg : « Déjà par sa vie le Christ a mérité pour lui... Sa mort s'est accomplie *pro te non pro se; per passionem sibi nihil meruit* » (4).

Après Pierre Lombard les deux termes de satisfaction et mérite sont courants (5) tant chez les théologiens comme

---

(1) Hug. Vict., *De sacr.*, I, pars III[3], c. III et IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 307-309.

(2) Rich. Vict., *De Verbo inc.*, 8-11, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1002-1005. Orfanitsky ne connaît pas ces deux Victorins, ni l'école théologique dont ils sont les principaux représentants.

(3) Petr. Lomb., *Sent.*, III, dist. XVIII, 1-5, édit. de Quaracchi, t. II, p. 628-634. A côté, la vieille question du démon ne subsiste (dist. XIX, 1-2, p. 636) que sous la forme de quelques formules augustiniennes qui ne jouent plus de rôle. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 382-386.

(4) Seeberg, *op. cit.*, t. II, p. 57, dans Orfanitsky, p. 167.

(5) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 393-401. Orfanitsky, semblable à la plupart des historiens, ignore toute cette fin du XII[e] siècle.

Pierre de Poitiers (1) et Nicolas d'Amiens (2) que chez les prédicateurs tels que Nicolas de Clairvaux (3), Geoffroy d'Admont (4) ou Raoul Ardent (5). Il se retrouve également sous la plume des mystiques, en particulier dans le célèbre *Stimulus amoris* (6) et jusque chez un poète ecclésiastique, Pierre le Peintre (7).

Ce mouvement s'affirme d'une manière de plus en plus systématique au commencement du XIII[e] siècle (8), comme en témoignent la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (9) et le petit *Cur Deus homo* de Guillaume d'Auvergne (10). Il est notoire que la théologie de la Rédemption est organisée dans le sens proprement ansel-

---

(1) Petr. Pictav., *Sent.*, IV, 14, *P. L.*, t. CCXI, col. 1195-1196. Cf. V, 8, col. 1239.

(2) Nic. Amb., *De art. cath. fidei*, III, 1-5, *P. L.*, t. CCX, col. 610-611 (sous le nom d'Alain de Lille).

(3) Nic. Clar., *Serm.*, XLVII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 764 (sous le nom de saint Pierre Damien).

(4) Goffr. Adm., *Hom. dom.*, IX, *P. L.*, t. CCXXIV, col. 62.

(5) Rad. Ard., *Addenda*, hom. I, 10, *P. L.*, t. CLV, col. 1700. L'auteur n'appartient pas à la fin du XI[e] siècle, comme on le croyait autrefois, mais bien du XII[e].

(6) F.-W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn, p. 300. Attribué tantôt à saint Anselme tantôt à saint Bernard, cet opuscule est aujourd'hui rapporté à Eckbert de Schönau. Voir B. Heurtebize, art. *Eckbert de Schönau*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 2081.

(7) Petr. Pict., *Liber de s. Euch.*, 2-3, *P. L.*, t. CCVII, col. 1139 (sous le nom de Pierre de Blois).

(8) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 415-426.

(9) *Aurea doctoris acutissimi... Guillelmi Altissiodorensis*, lib. III, tract. 1 : *De Inc.*, c. 8, édit. Régnault, Paris, 1500, fol. 132-133.

(10) *Tractatus Guilhermi Parisiensis*, Nuremberg, circ. 1486, fol. CVII-CXV.

mien chez Alexandre de Halès (1) et saint Albert le Grand (2). A plus forte raison en est-il ainsi chez leurs illustres disciples saint Bonaventure (3) et saint Thomas (4).

Chemin faisant, du reste, la doctrine de saint Anselme a été interprétée et audoucie. C'est, en effet, une question discutée encore aujourd'hui entre les théologiens que de savoir s'il faut entendre au sens strict ou au sens large la nécessité dont il parle (5). En tout cas, l'École soit du XII[e] soit du XIII[e] siècle n'a retenu la sotériologie anselmienne que sous une forme mitigée (6). Seul peut-être parmi les maîtres importants, Alexandre de Halès, qui cite beaucoup Anselme, pourrait paraître, à première vue, professer la nécessité absolue de la satisfaction (7). Orfanitsky s'y est trompé (8). Mais il ne prend pas garde qu'Alexandre d'Halès, en parlant ainsi, met la puissance de Dieu en relation (*cum ordine*) avec la justice et sa

---

(1) *Sum. theol.*, III, qu. 1, membr. 1-7 et qu. 16-17.

(2) Par exemple *In III Sent.*, dist. XII, art. 2 et 3 ; dist. XV, art. 1 ; dist. XXVI, art. 1.

(3) Voir R. Guardini, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1921, p. 72-103.

(4) Cf. L. Hardy, *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas*, Paris, 1936. L'auteur tient à marquer surtout les « divergences » entre le Docteur Angélique et saint Anselme (p. 249-260). Pourquoi ne pas également faire état des convergences, dont son livre fournit la preuve çà et là ?

(5) Les essais les plus récents d'interprétation bénigne sont exposés et discutés dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents, p. 322-346.

(6) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 220, 393-394, 417, 420-421.

(7) Richard de Saint-Victor a donné la même impression. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 353. Mais il faudrait savoir si son langage répond au fond de sa pensée.

(8) Orfanitsky, p. 168. Mais, dans l'étude assez large qu'il fait de saint Thomas (p. 169-175), il relève chez lui, de même que chez saint Bonaventure (p. 168-169), l'adoucissement de saint Anselme sur la nécessité de la Rédemption.

miséricorde. Par où il passe déjà de la catégorie du nécessaire dans celle du convenable (1).

De là est sortie la théologie commune de la Rédemption, telle que l'ont formulée les grands scolastiques, saint Bonaventure et saint Thomas. Elle n'a guère varié depuis (2).

Là où saint Anselme parlait de nécessité, la scolastique en général n'admet plus qu'une simple convenance. Il était convenable que Dieu, dès l'éternité, décidât de sauver l'homme pécheur (3). Pour cela il convenait, mais il n'était pas indispensable, qu'il demandât une satisfaction (4). L'Incarnation n'était donc pas autre chose, dans le plan du salut, qu'un moyen *per quod melius et convenientius pervenitur ad finem*. C'est seulement dans l'hypothèse où Dieu demanderait une *satisfactio condigna* que l'Incarnation devrait être regardée comme nécessaire; car la malice du péché est en quelque sorte infinie (*quamdam infinitatem habet*), de telle façon que l'homme est incapable de le réparer adéquatement (5). La passion et la mort du Sauveur ne dépendent, elles aussi, que d'un

---

(1) Alex. Hales., *Sum. theol.*, III, qu. 1, membr. 4. Il n'y a aucune possibilité d'erreur pour Albert le Grand, qui pose en propres termes ce principe, *In III Sent.*, dist. XII, art. 3, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 227 : « Non debuit, id est non fuit congruum. »

(2) Cf. J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XIII, col. 1976-1981.

(3) Ainsi dans saint Thomas, *In III Sent.*, dist. XX, qu. 1, art. 1, sol. I, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. IX, p. 301 : « *Congruentissimum* fuit humanam naturam ex quo lapsa fuit reparari. » Cf. saint Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XX, art. unic., qu. 1, édition de Quaracchi, t. III, p. 417-418.

(4) Thom. Aquin., *In III Sent.*, dist. XX, qu. 1, art. 1, sol. II, p. 301-302 et *Sum. theol.*, III, qu. 46, art. 2 ad 3um. Cf. Bonavent., *In III Sent.*, dist. XX, art. unic., qu. 2, p. 419-422.

(5) Thom. Aquin., *Sum. theol.*, III, qu. 1, art. 2. Cf. Bonavent., *In III Sent.*, dist. XX, qu. 3-4, p. 423-426.

décret positif de Dieu, dont la convenance est d'ailleurs établie par de multiples raisons (1).

Cette doctrine commune allait recevoir, sur quelques-uns de ses points, la critique de Duns Scot (2). Parce qu'il est un acte humain, le péché n'est pas, d'après lui, un *malum formaliter infinitum*. Dès lors, un homme investi de la grâce pouvait le réparer suffisamment et l'Incarnation non seulement n'était pas absolument nécessaire, mais même pas hypothétiquement. Au surplus, les mérites du Christ n'avaient pas, en eux-mêmes, de valeur infinie.

Par suite de cette opposition à la théologie reçue, Scot a été l'objet des appréciations les plus défavorables, auxquelles beaucoup de critiques protestants se sont associés. Orfanitsky à leur suite en fait purement et simplement un précurseur du rationalisme (3). Un tel jugement sent trop l'injustice pour mériter une discussion. Quoi qu'il en soit de la valeur des positions qui lui sont propres, Scot est un docteur catholique. Ses thèses ont pour elles des raisons qui ne sont pas négligeables et furent soutenues par l'école scotiste, qui a traversé tout le Moyen Age et les temps modernes. Encore aujourd'hui elles sont, de même que le système thomiste, matière de libre opinion (4).

Au fond, entre ces deux écoles rivales, il n'y a de différence que dans la manière dont le *Cur Deus homo* s'y trouve plus ou moins adouci. Sous l'une ou l'autre de ces formes, c'est toujours de la doctrine anselmienne que l'ensemble de la théologie catholique de la Rédemption n'a cessé de se nourrir.

---

(1) Thom. Aquin., *Sum. theol.*, III, qu. 46, art. 1-3. Cf. Bonavent., *In III Sent.*, dist. XX, qu. 5-6, p. 427-432.

(2) *In III Sent.*, dist. XIX et XX, édition de Lyon, t. VII, 1639, p. 412-431.

(3) Orfanitsky, p. 177.

(4) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 446-452, où l'auteur met au point l'exposé contenu dans *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 368-370.

IV. — Influence dans les Églises non catholiques

Non moins que sur la théologie catholique, l'influence d'Anselme est également visible sur celle des Églises dissidentes. C'est ainsi tout d'abord que l'orthodoxie protestante, depuis le XVI^e^ siècle jusqu'au milieu du XIX^e^, a retenu le vocabulaire et les thèses du *Cur Deus homo*. Gravité objective du péché, nécessité d'une satisfaction au sens le plus strict, et telle que seul le Christ pouvait la fournir par sa mort y sont des thèmes courants (1).

Tout en conservant les cadres extérieurs de l'archevêque de Cantorbéry, on n'a pas toujours pris garde pourtant que les Réformateurs s'éloignaient, en réalité, de sa doctrine. Sur bien des points l'esprit de la Réforme les faisait dévier à leur insu du maître dont ils s'inspiraient.

D'une part, leur concept d'une corruption totale de la nature humaine les amenait à professer une substitution absolue, par laquelle le Christ prend entièrement notre place et nous dispense de toute œuvre personnelle en dehors de la foi qui nous fait adhérer à lui. De là est venue cette fameuse distinction entre l'*obedientia activa* et *passiva*, dont Orfanitsky éprouve le besoin d'exposer l'évolution et de discuter la valeur (2). Selon la première, le Christ a payé par toute sa vie la dette de notre soumission à Dieu. D'après la seconde, il a réglé par sa mort sur la croix le montant de toutes nos peines et par là nous a soustraits à l'obligation de les subir. Il est inutile d'insister sur cette distinction spéciale à la Réforme, qui est absente de saint Anselme et que les protestants eux-mêmes ont bientôt fini par abandonner.

---

(1) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 381-410 ; plus brièvement, art. *Rédemption*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XIII, col. 1951-1953.

(2) Orfanitsky, p. 180-183.

Mais ce qui différencie beaucoup plus la théologie de la Réforme de celle d'Anselme, bien qu'Orfanitsky ne l'aperçoive que très imparfaitement (1), c'est la prédominance accordée au caractère pénal de l'œuvre du Christ et son explication par l'exercice de la justice vindicative de Dieu (2). Ainsi la satisfaction du Sauveur ne remplace pas la punition due au pécheur : elle est cette punition même. En conséquence, afin de satisfaire pour nous, le Christ a dû supporter une somme de souffrances égales à celles des peines que nous avions méritées.

Voici en quels termes Luther, par exemple, parle du Rédempteur :

Hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre ut esset pontifex et redemptor unus servus tuus, qui, exuta innocentia et sanctimonia sua et suscepta persona tua peccatrice, portaret peccatum, mortem et maledictionem tuam ac fieret hostia et maledictum pro te, ut sic a maledicto legis te liberaret (3).

Calvin n'est pas moins catégorique :

Operae simul pretium erat ut divinae ultionis severitatem sentiret, quo et irae ipsius intercederet et satisfaceret justo judicio (4).

---

(1) Tout au plus remarque-t-il en passant (p. 178) l'exagération du côté pénal de l'œuvre du Christ par les Réformateurs.

(2) Des protestants attentifs ne manquent pas de souligner cette particularité de leur propre théologie. Ainsi E. Hartmann, *Die Krisis des Christentums*, Leipzig, 1888, p. 9 : « Le caractère tout privé d'une compensation destinée à effacer l'injure faite à l'honneur divin fait place à une conception tirée du droit criminel : l'exécution d'un châtiment exigé par la justice. » Cf. G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1908, p. 151-152. Autres témoignages dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 382-384 et 580.

(3) Luther, *In Gal.*, III, 13, *Werke*, édition de Weimar, t. XL, 1re partie, p. 448.

(4) J. Calvin, *Inst. christ.*, II, xvi, 10, *Opera omnia*, édition Baum,

Dans cette voie il n'hésite pas à dire que le Christ a enduré spécifiquement jusqu'aux peines de l'enfer qui nous étaient dues :

Sciamus non modo corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum, sed aliud majus et excellentius pretium fuisse quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit (1).

Ces suggestions des premiers Réformateurs se sont transformés en autant de thèses chez les théologiens qui les ont suivis.

Rien n'est moins conforme à la pensée de saint Anselme, qui n'accorde à la justice qu'un rôle accessoiare. Dès lors, comme nous l'avons vu (p. 144), pour lui la satisfaction ne signifie pas le châtiment, mais un hommage rendu à Dieu en compensation du péché.

A peine constituée, cette doctrine a été vivement critiquée par Socin (2). D'après lui, la satisfaction étant inutile et impossible, l'œuvre du Christ se ramènerait uniquement à son exemple. Ainsi est-il, à bon droit, considéré comme l'initiateur du rationalisme chrétien (3), qui n'a pas eu d'autre maître que lui à travers le XVII[e] et XVIII[e] siècles (4).

Cunitz et Reuss, t. II, col. 376. Cf. *ibid.*, 5, col. 372 : « Quo Redemptioni nostrae satisfaceret, genus mortis diligendum fuit, in quo et damnationem ad se traducens et piaculum in se recipiens utroque nos liberaret. »

(1) *Ibid.*, 10, col. 377.

(2) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 411-435.

(3) Orfanitsky présente le système socinien sous ce jour et le rejette formellement (p. 184-185).

(4) A côté de Socin, Orfanitsky fait une certaine place à Grotius (p. 186-187), qu'il présente comme un intermédiaire entre Anselme et Socin. En réalité, Grotius se fait contre Socin le défenseur de la satisfaction, mais qu'il comprend, à la manière d'une juriste, comme un châtiment

Après cette esquisse des positions initiales de la Réforme, Orfanitsky passe à quelques noms plus ou moins illustres de la pensée allemande au début du XIX^e siècle : Kant, De Wette, Schleiermacher, Hegel (1), qu'il semble mettre sur le même plan. Il faut y distinguer les rationalistes comme Kant et Hegel, dont le système n'a rien de théologique ou seulement de chrétien, bien qu'ils y fassent entrer à titre d'élément le dogme de la Rédemption. Quant à Schleiermacher, c'est un mystique et un théologien, qui concrétise l'œuvre du Christ dans l'action salutaire que celui-ci exerce par l'Église sur les âmes. Son influence est à la source du protestantisme libéral, qui devait remplacer peu à peu le rationalisme de Socin.

Il est plus important de noter un mouvement, qui échappe complètement à Orfanitsky. C'est que, depuis le milieu du XIX^e siècle, l'orthodoxie, en Allemagne comme en Angleterre et en France, affecte d'une manière croissante d'échapper à l'influence de saint Anselme et de constituer en dehors de lui une théologie qui tienne compte de la foi (2). Malheureusement on voit beaucoup mieux ce qu'elle y a perdu que ce qu'elle y a gagné. Ces essais de théologie non anselmienne sont restés divers et flottants, si bien que cette « mêlée d'opinions » donne à un théologien protestant de tendance conservatrice l'impression d'un « chaos » (3).

---

exemplaire appelé par la loi dont Dieu est l'auteur. Conception discutable, d'inspiration orthodoxe pourtant et dont l'orthodoxie postérieure, en Amérique surtout, a tiré grand parti. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 436-457. Pas plus que Baur, Orfanitsky n'accorde la moindre attention au protestantisme soit anglais, soit français.

(1) Orfanitsky, p. 187-190.

(2) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 522-541.

(3) J. Gindraux, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912, p. 262.

De même que dans l'orthodoxie protestante, la théologie anselmienne de la Rédemption a porté ses fruits dans l'« orthodoxie » orientale. Cette histoire de la sotériologie « orthodoxe », qui ne nous était connue jusqu'ici que par les esquisses du P. Bukowski (1911), du P. de Meester (1923 et 1927) et du P. Jugie (1933), nous est aujourd'hui rendue largement accessible, surtout en ce qui concerne la Russie qui fait l'objet de notre étude, par la récente monographie du Dr Salajka (1).

La théologie russe ne s'est organisée qu'au XVIIIe siècle, grâce à Théophane Prokopovitch. Malheureusement c'est un fait connu que lui-même et son école ont subi, dans une large mesure, l'action de la Réforme (2).

D'une manière générale, les orientaux professent un zèle, qui ne connaît ni de limites ni de réserves, pour l'époque patristique. Ainsi leur théologie de la Rédemption est-elle caractérisée, aux yeux du P. de Meester, par un « étroit traditionalisme », un « conservatisme outré » (3). En conséquence, ils se montrent défiants par rapport aux spéculations rationnelles que l'Occident doit au *Cur Deus homo*. Ce qui explique la « simplicité toute patristique » de leurs traités (4).

Malgré tout, la théologie russe de la Rédemption s'est faite sous l'influence de saint Anselme. Le concept même de satisfaction n'y est pas inconnu (5). Mais c'est surtout

---

(1) *La doctrine des théologiens orientaux séparés, surtout russes, sur la Rédemption du Christ* (en tchèque), Prague, 1936.

(2) Cf. Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 159 et 162-163.

(3) Pl. de Meester, *Études sur la théologie orthodoxe : Théologie économique*, I-II : *Le dogme de la Rédemption* (extrait du *Bessarione*, Rome, 1923, p. 21 et 23.

(4) *Ibid.*, p. 32.

(5) M. Salajka n'en signale que deux témoins : Mislavsky, auteur du traité de la Rédemption dans la théologie de Th. Prokopovitch achevée et

l'esprit anselmien qui s'y fait sentir. Sans doute, écrit M. Salajka,

« le terme de satisfaction ne se trouve pas chez les autres théologiens orientaux (sauf Mislavsky et Gorsky) ; mais il est évident, d'après leur exposé, qu'ils considèrent le sacrifice du Christ comme une satisfaction complète offerte à Dieu pour les péchés des hommes » (1).

Or ce mouvement s'est continué à travers tout le XIX[e] siècle (2). De nos jours encore, M. Salajka signale un bon nombre de théologiens favorables à la théologie catholique (3).

En vertu de son origine, il était inévitable cependant que la sotériologie russe accueillît volontiers les thèmes caractéristiques du protestantisme (4). C'est ainsi qu'on y retrouve la distinction entre l'*obedientia activa* et *passiva* (5), la prépondérance de l'élément pénal dans l'œu-

---

publiée après la mort de ce dernier (1782) et Gorsky (1831). Nous pouvons en ajouter au moins un troisième, Ch. Ciarnutzky, chez qui se rencontre cette question significative : « Utrum in satisfactione Christi secundum omnem rigorem aristotelicum servatae sunt omnes leges seu condiciones perfectae institiae. » Dans Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 157.

(1) Salajka, *op. cit.*, p. 23. Une tendance analogue se constate encore plus tôt dans la théologie grecque, où, dès le XIV[e] siècle, Nicolas Cabasilas est tributaire de la doctrine anselmienne de la satisfaction (voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Études critiques et documents, p. 281-303) et où, dès le XVII[e] siècle, le substantif ἱκανοποίησις ou ἱκανοποιὰ fait partie du vocabulaire sotériologique usuel.

(2) Voir Salajka, p. 7. Dans son exposé se mêlent d'ailleurs quelques théologiens grecs, roumains et serbes de la même époque.

(3) *Ibid.*, p. 52-53, où sont utilisés également les représentants des divers pays orthodoxes. « D'après ces théologiens notre Rédemption a consisté en ce que le Christ par sa mort a parfaitement *satisfait* à la justice divine » (p. 53).

(4) Voir plus haut, p. 156-158.

(5) Salajka, p. 21. Cf. Orfanitsky, p. 197.

vre du Sauveur (1) jusqu'à l'infliction au Christ de la peine du dam (2).

A la fin du XIX[e] siècle apparaît un fait nouveau. C'est la prétention, chez quelques défenseurs de l'« orthodoxie », de garder la tradition chrétienne en s'affranchissant de la théologie latine et de constituer une théologie orientale autonome (3). Dès lors, ils s'attachent à critiquer, pour son esprit trop juridique, en même temps qu'Anselme, la théologie catholique tout entière et à sa place ils essaient de construire une sotériologie d'inspiration purement patristique, où serait comprise d'ailleurs l'assimilation subjective de la Rédemption par la foi et l'amour. Comme principaux représentants de cette tendance on cite P. Svietlov (4), N. Malinovsky et A. Bjelaev.

Tout le cours de notre étude nous a suffisamment montré qu'Orfanitsky se range dans cette nouvelle école (5). Nous avons relevé chez lui et le même culte exclusif des Pères et une semblable aversion pour l'archevêque de Cantorbéry.

Sa conclusion (p. 210-221) laisse entrevoir sa propre conception théologique. Après avoir écarté le subjectivisme, il commence par faire valoir la signification rédemp-

---

(1) Salajka, *ibid.* Cf. Orfanitsky, p. 206.

(2) Ainsi Mislavsky, dans Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 699, note 2 : « Sustinuit Christus poenas infernales intensive, licet non extensive. »

(3) Déjà signalé dans Bukowski, *op. cit.*, p. 19 47, ce fait est étudié plus longuement dans Salajka, p. 53-96.

(4) Celui-ci est le plus important de tous. M. Salajka s'étend (p 67-80) sur son grand ouvrage dogmatique : *La croix du Christ*, Kiev, 1893 ; 2[e] édit., 1907. P. Svietlov a résumé sa position dans *Bogoslovskyij Vjestnik*, 1894, où il expose les « déficiences de la théologie occidentale en matière de Rédemption et la nécessité de se tenir à l'enseignement patristique dans l'explication de ce dogme ».

(5) M. Salajka se contente de le nommer (p. 53).

trice de l'Incarnation elle-même. Mais il veut s'en tenir surtout à la doctrine biblique du sacrifice.

« Dieu s'est réconcilié avec les hommes dans le Christ, par qui les hommes ont cessé d'être sujets de la colère, de la malédiction et de la condamnation ; ils ont devenus participants de l'amour et de la bienveillance de Dieu. En cela consiste le sens interne et la portée du sacrifice du Christ » (1).

Ce qui est irréprochable, mais laisse ouvertes un certain nombre de questions capitales sur le pourquoi et le comment de ces diverses assertions.

Ainsi Orfanitsky se contente plutôt d'affirmer la foi qu'il n'a le souci de faire œuvre de théologien. A cet égard, sa position n'est pas sans ressemblance avec le *reverent agnosticism* de quelques anglicans (2). Quant aux autres représentants de la nouvelle « orthodoxie », leur théologie est passablement incertaine, si on en juge d'après P. Svietlov, chez qui, malgré son attachement incontestable à la foi traditionnelle, se révèlerait un certain subjectivisme (3). En plus de ses défauts propres, ce mouvement a le tort, en tout cas, d'obéir à un esprit polémique qui porte ses représentants à chercher surtout ce qui peut les séparer des Latins.

*
**

Volontiers Orfanitsky reproche à tous les Occidentaux, tant catholiques que protestants, d'avancer que saint Anselme le premier a donné au dogme de la Rédemption une « forme ecclésiastique précise et solide » (4). En re-

(1) Orfanitsky, p. 220.
(2) Voir J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XIII col. 1956.
(3) Cf. Salajka, p. 96.
(4) Orfanitsky, p. 157. Cf. p. 153 et 183.

vanche, il se félicite de voir les théologiens « orthodoxes » abandonner l'archevêque de Cantorbéry (1).

Jusqu'ici la vérité serait plutôt que la théologie, soit protestante, soit « orthodoxe », de la Rédemption n'a de consistant que ce qu'elle a gardé de saint Anselme. L'impuissance de ceux qui, dans les deux confessions, tendent à s'en éloigner ne fait que confirmer cette constatation de l'histoire. A plus forte raison quand, dans l'« orthodoxie » russe tout au moins, ce mouvement d'autonomisme doctrinal se voit déjà compromis par la menace du subjectivisme (2). On apprécie par contraste la fermeté de la théologie catholique, dont la doctrine de saint Anselme, élaborée par les grands docteurs du Moyen Age, forme toujours le rempart (3).

---

(1) Orfanitsky, p. 207. Cf. p. 201, 202 et 208.

(2) Dans ce sens il faut signaler les écrits du métropolite Antoine Khrapovitsky (1917 et 1924), qui firent scandale dans les milieux orthodoxes. Cf. Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 701-703. M. Salajka en traite avec assez d'étendue (p. 100-106). Il signale, en outre, la même déviation chez Nesmjelov (p. 106-109).

(3) Les défaillances qu'on a pu y noter n'ont qu'un caractère individuel et momentané. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen-Age*, p. 461-462. Cf. art. *Rédemption*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XIII, col. 1957.

CONCLUSION

En plus de tous les problèmes de détail discutés au courant de cette étude, la thèse d'Orfanitsky en soulève un d'ordre plus fondamental, savoir celui de la tradition et de la manière de la concevoir. Car, en Orient surtout, ce terme est synonyme d'immobilité.

« La théologie russe est rigoureusement conservatrice. De même que la piété russe néglige l'élément moral pour le culte extérieur, pour le formalisme du rite, ainsi la théologie est avide de formules et de principes dogmatiques, et contraire à n'importe quel effort de l'intelligence humaine pour élucider ces principes et ces formules, pour progresser sans altérer ou changer le moins du monde son patrimoine doctrinal » (1).

A plus forte raison l'orthodoxie russe est-elle hostile à tout développement dogmatique. La tradition de l'Église est close avec les sept premiers conciles œcuméniques, sans qu'il reste aux générations postérieures d'autre tâche que de la conserver (2).

---

(1) A. Palmieri, *La Chiesa Russa*, Florence, 1908, p. 639, trad. Pl. de Meester, *loc. cit.*, I-II, p. 20.

(2) Dès le XVI[e] siècle, Maxime le Grec, défenseur du byzantinisme en Russie, écrivit... une série « d'épîtres pour la défense de l'Église grecque contre les latinisants, où il soutient que les dogmes doivent être maintenus inchangés, selon les formules adoptées par les premiers conciles œcuméniques, toute modification du dogme une fois adoptée créant un danger de perdition ». E. Denissoff, *op. cit.*, p. 53.

Pour la théologie catholique, au contraire, la tradition comporte un mouvement. Ce qui ne veut pas dire que l'Église admette un changement substantiel ou un progrès absolu dans les vérités révélées. Le progrès ne saurait être ici qu'accidentel et relatif, dans ce sens que l'Église connaît le *depositum fidei* d'une manière plus profonde et qu'elle le présente aux croyants d'une façon plus claire, en des termes plus explicites.

Ainsi peut-on concevoir un véritable développement, mais qui reste réglé et limité par la révélation : *Crescat igitur,* enseigne le concile du Vatican en adoptant une formule de saint Vincent de Lérins, *multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia* (1).

La position d'Orfanitsky sur le dogme de la Rédemption n'est qu'un cas particulier de la doctrine et de la psychologie propres à son Église. C'est parce qu'il adopte le concept orthodoxe de la tradition que, pour lui, la véritable sotériologie chrétienne se trouve uniquement chez les Pères de l'Église ancienne et qu'il rejette absolument tout ce qui vient après eux.

Sans nul doute, l'Église et la théologie catholiques, sur ce dogme comme sur les autres, tiennent à la tradition. Mais elles prennent celle-ci dans tout son ensemble. C'est ainsi que les Pères y demeurent les « colonnes de la foi », mais sans que la voie soit fermée pour autant à l'apport de saint Anselme, qui, postérieur chronologiquement, n'en appartient pas moins à leur lignée (2). La même foi que

---

(1) Const. *Dei Filius*, c. IV, dans DENZINGER-BANNWART, n. 1800.

(2) Beaucoup d'auteurs le rangent, avec saint Bernard, parmi les derniers Pères de l'Église.

ceux-là professaient en des termes encore mal déterminés et plus proches du langage scripturaire, il l'a exprimée dans la doctrine plus précise de la satisfaction. L'Église, sans adopter pour cela toutes ses spéculations personnelles, y a reconnu sa pensée. Voilà pourquoi tous les catholiques — et l'on a vu qu'il en fut ainsi longtemps chez les orthodoxes eux-mêmes — ont pu lier leur croyance à un terme que l'antiquité ne connaissait pas.

Il ne nous appartient pas de justifier ici la conception catholique de la tradition. Mais il nous sera bien permis de noter au passage combien elle est plus conforme à la nature de l'Église, qui, pour remplir sa mission à travers les siècles, doit être un organisme vivant et, au lieu de se figer dans l'inertie, savoir, comme le père de famille, recueillir dans son trésor *nova et vetera*.

C'est, du reste, une illusion de s'imaginer que la tradition fut immobile pendant la période des sept premiers conciles. La doctrine trinitaire définie à Nicée, la christologie formulée à Éphèse et à Chalcédoine représentent un progrès par rapport à la tradition plus simple des siècles antérieurs, tout en exprimant la même foi. Ainsi en est-il pour le dogme de la Rédemption, sauf que son développement fut plus tardif.

Dans ce large courant de la tradition catholique il peut, d'ailleurs, y avoir place pour des divergences légitimes. Un russe converti parlait naguère de la « différence profonde de conception qui sépara, semble-t-il, le monde orthodoxe et le monde latin, différence qui paraît souvent méconnue ou tout au moins sous-estimée des Latins » (1). Rien n'empêche, en principe, de la reconnaître et de la respecter. De même que la diversité des rites, l'Église admet la variété des préférences théologiques, pourvu qu'el-

(1) E. Denissoff, *op. cit.*, p. 46.

les ne dégénèrent pas en motifs d'opposition particulariste.

Si donc il y a vraiment, comme se plaît à le dire Orfanitsky, une théologie spécifiquement orientale de la Rédemption, qui soit plus propre à satisfaire les intelligences et les cœurs sans dommage pour la foi qui s'impose à tous, libre aux « orthodoxes » de la cultiver : un jour viendra peut-être où les Latins eux-mêmes sauront en faire leur profit (1). Ce qui serait regrettable pour elle et pour l'Église catholique, ce serait de voir, sous ce prétexte, l'« orthodoxie » devenir agressive et faire des particularités qui peuvent lui être chères une barrière de plus contre l'Occident.

---

(1) En attendant, le P. Bukowski, *op. cit.*, p. 46-47 admet que les catholiques auraient avantage à connaître et à utiliser, malgré ses défauts, l'ouvrage capital de P. Svietlov sur la *Croix du Christ*.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS. v

BIBLIOGRAPHIE. VII

INTRODUCTION

THÈSE D'ORFANITSKY

Problème de l'histoire du dogme de la Rédemption en Occident. En Orient : entreprise d'Orfanitsky 1

I. — Origine.

Pénurie d'exposés historiques dans la théologie russe : ébauche de Malevansky ; désir d'Orfanitsky d'y remédier. 4

II. — Contenu.

Division du traité. Sources dont il s'inspire : orientales et occidentales, catholiques et protestantes ; utilisation. 6

III. — Esprit.

Foi orthodoxe et culte de la patristique, mais au service de tendances anti-latines. Son influence ? Mentions occasionnelles en Occident. 8

CHAPITRE PREMIER

FOI DE L'ÉGLISE RUSSE

Imprécision reconnue des symboles orientaux 12

I. — Enseignement du magistère catholique.

Textes : symboles primitifs, conciles de Trente et du Vatican. Portée doctrinale. 13

II. — Église russe : Confession de Pierre Moghila.

Origine, contenu, valeur. Témoin analogue : « Message des patriarches orientaux ». 18

III. — Église russe : Catéchisme de Philarète.

Histoire, autorité, contenu. Valeur : présence des termes« satisfaction » et « mérite »... 22

IV. — Église russe : « Consensus » des théologiens

École classique favorable au langage anselmien. Théologiens modernes plus réservés sur ce point. 25

Comparaison de l'orthodoxie russe et de l'Église catholique. 29

CHAPITRE II

PÉRIODE PRIMITIVE

I. — Menace hérétique.

Exposé d'Orfanitsky : juifs et judaïsants, gnostiques, marcionites. Répercussions indirectes sur la Rédemption. 31

II. — Réaction de la foi chrétienne : Pères Apostoliques.

Simplicité de leurs exposés. Citations vagues retenues par Orfanitsky. Textes plus significatifs : affirmations précises, commencements d'explication. 34

III. — Premiers essais de théologie grecque : Pères apologistes et antignostiques.

Justin : rôle du Logos et de la mort du Christ. Irénée : synthèse confuse d'Orfanitsky. Analyse méthodique : mystique de la divinisation et sa place

dans l'économie rédemptrice ; rôle prépondérant accordé au sacrifice du Christ ; place accessoire à la « justice » envers le démon. 38

IV. — Premiers essais de théologie grecque : École d'Alexandrie.

Clément : tournure philosophique, rôle du sang du Christ. Origène : exposé de sa doctrine par Orfanitsky ; sa défense contre Baur sur le rachat au démon. Compléments : théologie du sacrifice, caractère métaphorique de la rançon. 46

V. — Premiers essais de théologie latine.

Tertullien : rôle du Verbe Incarné, réalité de son sacrifice. « Satisfaction » ? Terme pénitentiel. Cyprien : textes peu caractéristiques cités par Orfanistky ; texte nouveau. 56

CHAPITRE III

PÉRIODE « ŒCUMÉNIQUE »

I. — ÉGLISE GRECQUE

I. — Exposé d'Orfanitsky.

« Développement intégral » du dogme de la Rédemption : ses causes. Ordre matériel : Pères « principaux » et « complémentaires ». Essai d'ordre formel : double courant issu d'Irénée et d'Origène. 61

II. — Thème de la divinisation.

Place restreinte chez Orfanitsky. Systématisation : Athanase, Grégoire de Nysse, témoignages subsidiaires. Valeur de ce concept et problème historique soulevé à son sujet. 66

III. — Thème du sacrifice.

Portée du sacrifice chez les témoins de la divinisation. Synthèses « réalistes » : Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, témoins secondaires. Apogée de la sotériologie grecque. Analyse : nature, nécessité, efficacité du sacrifice. 70

IV. — Thème du rachat au démon.

Rachat littéral : Basile, Grégoire de Nysse ? Interprétation : simple métaphore. Théorie nouvelle dès la fin du IV^e^ siècle : l'abus de pouvoir. Complication : théorie de la ruse ? Vrai sens : images populaires. Valeur secondaire des thèmes relatifs au démon. 80

Résumé de la patristique grecque : Jean Damascène 89

CHAPITRE IV

PÉRIODE « ŒCUMÉNIQUE »

II. — ÉGLISE LATINE

Prétendue différence entre l'Orient et l'Occident. .. 92

I. — Thème de la divinisation.

Idée de second plan : affirmation directe chez Hilaire, Léon de Grand ; indirecte chez Augustin. .. 93

II. — Thème du sacrifice.

Témoins cités par Orfanitsky. Autres auteurs : l'*Ambrosiaster*, le Pseudo-Jérôme . Doctrine plus systématique chez Augustin : assertions isolées, thèses plus méthodiques. Analyse du sacrifice : nature, nécessité, efficacité. 98

III. — Thème du rachat au démon.

Rachat littéral : Jérôme, Ambroise, Augustin ? Discussion. Théorie formelle : abus de pouvoir ; ses premiers témoins, son plein développement chez Augustin, ses destinées après lui. 107

Résumé de la patristique latine : Grégoire le Grand. Doctrine formelle du sacrifice, esquisse du « mérite » du Christ. 116

CHAPITRE V

PÉRIODE MÉDIÉVALE

ŒUVRE DE SAINT ANSELME

I. — Analyse.

Contenu des deux livres du *Cur Deus homo*. Synthèse de la doctrine anselmienne. 124

II. — Critique par Orfanitsky.

Rôle historique d'Anselme : son infériorité par rapport aux Pères. Motif de l'incarnation ? Originalité du terme satisfaction ? Oppositions à son influence ? Discussion. Système doctrinal d'Anselme : justice et amour dans la Rédemption ? Notion du péché ? Concept de satisfaction et question des indulgences ?. 132

III. — Influence : Église catholique.

Action immédiate. Crise abélardienne : réaction de saint Bernard et de l'école de Saint-Victor ; diffusion progressive de la satisfaction. Adoucissement des thèses anselmiennes au XII^e^ et XIII^e^ siècles : diverses écoles théologiques. 146

IV. — Influence : Églises non-catholiques.

Protestantisme primitif : cadres anselmiens, transformation au nom de l'*obedientia activa* et *passiva*, de l'expiation pénale ; critique par Socin. Protestantisme moderne : abandon croissant d'Anselme par l'orthodoxie, développement du subjectivisme libéral. Théologie russe : inspiration anselmienne (XVII[e]-XIX[e] siècles). Évolution récente : aversion de quelques théologiens pour Anselme, tendances subjectivistes. 156

Valeur d'Anselme pour l'expression théologique de la foi dans la Rédemption. 163

CONCLUSION. 165

TABLE DES MATIÈRES. 169

FIN

THOUARS (DEUX-SÈVRES), IMPRIMERIE NOUVELLE, J. GAMON, Dr

THÈSES SOUTENUES

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE STRASBOURG

Trinidade SALGUEIRO, prêtre du diocèse de COÏMBRE. — *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, Grand Séminaire de Coïmbre, 1925.

Joseph DIEBOLT, prêtre du diocèse de STRASBOURG. — *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration* (1750-1850), Strasbourg, Le Roux, 1926.

Édouard DUMOUTET, prêtre du diocèse de PARIS. — *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926.

Ladislas SPIKOWSKI, prêtre du diocèse de POZNAN. — *La doctrine de l'Église dans saint Irénée*, Strasbourg, librairie Union, 1926.

Camille VERFAILLIE, de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. — *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, librairie Union, 1926.

Antoine SLOMKOWSKI, prêtre du diocèse de POZNAN. — *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1928.

Witold GRONKOWSKI, prêtre du diocèse de POZNAN. — *Le messianisme d'Ézéchiel*, Paris, Geuthner, 1930.

Gaston LECORDIER, prêtre du diocèse de PARIS. — *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1930.

Ignace STOSKO, de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. — *L'apologétique de saint Augustin*, Strasbourg, Sostralib, 1932.

Joseph IWANICKI, prêtre du diocèse de WLOCLAWEK (Pologne). — *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg, librairie Universitaire d'Alsace, 1933.

Démètre POP, prêtre du diocèse de MARAMURÈS (Roumanie). — *La défense du pape Formose*, Paris, Gabalda, 1933.

Rodolphe SCHÜTZ, professeur au Grand Séminaire de DJAKOVO (Yougoslavie). — *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Osijek, Première Imprimerie Croate, 1935.

Louis BRIGUÉ, professeur au Grand Séminaire de NANCY. — *Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du XII^e siècle*, Paris, Gabalda, 1936.

Lucien BERNACKI, prêtre du diocèse de POZNAN. — *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, Paris, Gabalda, 1936.

Albert VINCENT, maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de l'Université de STRASBOURG. — *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937.

Thouars (Deux-Sèvres), Imprimerie Nouvelle, J. Gamon, Dr